Hellenistiskt inflytande på Judendomen i Palestina

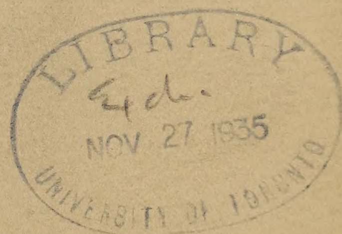


AF

EDV. LEUFVÉN

FIL. D:R, TEOL. LIC., KYRKOHERDE

I.





UPPSALA
A.-B. AKADEMISKA BOKHANDELN
I DISTRIBUTION

HELLENISTISKT INFLYTANDE PÅ JUDENDOMEN I PALESTINA

AF

EDV. LEUFVÉN
FIL. D:R, TEOL. LIC., KYRKOHERDE

I.

UPPSALA
A.-B. AKADEMISKA BOKHANDELN
(I DISTRIBUTION)

UPPSALA 1915
K. W. APPELBERGS BOKTRYCKERI

FÖRORD.

För att vinna något religionshistoriskt sammanhang i senjudendomens komplicerade utvecklingsgång, har i föreliggande studie undersökningen inriktats på vissa specialpunkter, så som närmare angifves i arbetet. Härmed torde följa den fördelen, att man åtminstone vunnit en möjlighet att kunna uppdraga de stora hufvudlinjerna i denna periods brokiga totalutveckling. Men å andra sidan har denna metod medfört den olägenheten, att många specialpunkter, som för problemet i dess helhet varit af stor vikt, måst åsidosättas. Till förmån för arbetets inre sammanhang, har förf. alltså måst lämna åsido åtskilliga punkter, som lämpligen borde blifva föremål för specialundersökningar. Om de riktlinjer, som förf. sökt uppdraga för här föreliggande period, äro i hufvudsak riktiga, borde som andra del följa en analys af den öfriga till samma period hörande litteraturen, hvarvid väl främst borde ifrågakomma Jubileerboken och Test. XII Patr. Härtill borde såsom tredje del följa en i mera syntetisk form gjord sammanställning, med särskild hänsyn till de konsekvenser, som i fråga om urkristendomens historia däraf torde följa. Då emellertid förf. på grund af annan verksamhet icke är i tillfälle att fullfölja dessa synnerligen svåra och mödosamma undersökningar, har redan här tillagts afdelningen sid. 247 f., innehållande synpunkter, som i sin helhet först kunna utföras, sedan omnämnda litteratur från ifrågavarande period blifvit underkastad en noggrann analys, ehuru förf. redan nu velat åtminstone i korthet antyda dem.

Upsala den 11 Jan. 1915.

Författaren.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING.

Problemets uppställning.

Kristendomen inträder på en punkt af utvecklingen, där tvenne olika religiösa tankevärldar mött hvarandra, nämligen den semitiska judendomen och den indoeuropeiska hellenismen. Dess uppgift blef då att med sitt nya innehåll sammansmälta dessa båda kulturvärldar till en ny och rikare enhet. Och det är en teologiens uppgift att söka följa denna assimilationsprocess — man må nu döma därom i den ena eller andra riktningen — i dess olika utvecklingsstadier. Inom denna allmänna uppgift, som till stor del faller inom exegetiskt och kyrkohistoriskt område, inträder emellertid ett speciellt religionshistoriskt problem, nämligen om de förutsättningar och de anknytningspunkter, som kristendomen haft att tillgå vid sitt inträde i världen. Kristendomen är något i absolut mening nytt i den religiösa utvecklingen, och detta kallas med religiöst språkbruk uppenbarelse; men formen härför är, att detta nya inträder såsom ett organiskt moment till en föregående utveckling, i anslutning till de lagar, som gälla för all mänsklig utvecklingshistoria. Ty i denna sluter sig det ena utvecklingsmomentet till det andra i organiskt sammanhang. Och det sammanhanget kan te sig såsom en kausalitetskedja, men kausaliteten själf är väl allenast, hvad filosofen Kant på sitt knaggliga språk skulle ha kallat en transscendental kategori, det är: en mänsklig uppfattningsform för en religiöst-förnuftig finalutveckling, som går

mot mål, dem intet mänskligt öga kan genomtränga. — Den religionshistoriska uppgiften på förevarande område är då att söka klarlägga de religionshistoriska förutsättningarna och anknytningspunkterna för urkristendomen, särskildt från den synpunkten, att den mötte ifrågavarande tvenne kulturvärldar. Förhållandet mellan judendom och hellenism är ju ett till ytterlighet kompliceradt problem. Därför synes det vara önskligt, att undersökningen kunde från början inriktas på någon i religiöst afseende central punkt, där skillnaden emellan dem är påtaglig. En sådan punkt synes föreligga i fråga om de religiösa föreställningarna om odödligheten, uppståndelsen jämte de därtill anknutna psykologiska åskådningarna. På denna grund synes undersökningen kunna börja med en kort skizz öfver judendomens och hellenismens läror härom. Med ledning häraf kan sedermera det egentliga problemet formuleras samt några bidrag lämnas till dess lösning. Det närmare utförandet häraf framgår af det följande, hvarjämte äfven en motivering skall lämnas för den metod, som här användes.

Israelitisk-judisk psykologi och eskatologi.

På intet område af folkens utvecklingshistoria torde det konservativa draget vara så starkt framträdande som i fråga om de religiösa föreställningarna. Striden mellan gammalt och nytt blir därför långvarig, och medför, att olika religiösa föreställningar, som kanhända principiellt icke låta sig förenas, dock fortlefva parallelt under långa tider, till dess utvecklingen under sin fortgång ger supremati åt en af dessa olika åskådningar. Denna allmänt religionshistoriska iakttagelse bekräftas äfven på ett speciellt område inom den israelitiska religionsutvecklingen. När Israel träder fram i historiens be-

lysning, är det som ett Jahve-dyrkande folk. Men parallelt med denna Jahve-dyrkan ha gått andra religiösa föreställningar och religionsbruk, antingen rester af en förmosaisk gudsdyrkan eller direkt upptagna från närbelägna eller närbesläktade folk. Inom vissa för Jahvereligionen centrala områden blef striden hård och långvarig, t. ex. i fråga om den feniciska Molok- och Astarte-dyrkan, mot hvilken Jahvismen samlade hela sin sedliga energi i en våldsam opposition. På en annan punkt åter är ställningen mellan denna och äldre religionsformer jämförelsevis neutral, nämligen i fråga om eskatologien. Jahvismen har vid sitt historiska framträdande ingen utförd eskatologisk lära om döden och om uppståndelsen, utan företer här rester af en uråldrig folktro, nämligen animism i form af "Ahnenkultus". Jahvismens förhållande till denna folktro blir närmast neutral, eller åtminstone icke oppositionell i strängare mening, beroende dels därpå, att denna äldre folktro knappast hade den omfattning eller styrka, att den kunde allvarligt hota Jahvismen, dels ock därpå, att denna senare icke ägde någon eskatologisk lära. Oppositionen blef visserligen nödvändig, för så vidt den äldre tron innebar ett tillbedjande af förfädrens andar i st. för Jahve; däremot innebar icke tron på förfädrens fortsatta tillvaro efter döden i och för sig någon direkt motsats mot Jahvismen.

Om, såsom här är antaget, animismen i form af "Ahnenkultus" är en förmosaisk folktro, kan en förklaring lätt gifvas till de många lagar, som behandla frågan om renhet och orenhet i afseende på de döda, bestämmelserna om sorg efter de döda m. m. — Jahvismen måste bekämpa denna åskådning, därför att tillbedjande af andar och offrande till dem kom i strid med den tillbedjan, som höfdes Israels Gud. För så vidt åter denna folktro endast innebar tanken på en fortsatt tillvaro efter döden, var häremot, åtminstone till en början,

föga att invända, allenast Israels Gud fick den dyrkan, som honom tillkom. Denna jämförelsevis neutrala ställning får sitt uttryck i Dt. 26: 14: "Då skall du så säga inför Herrens din Guds ansikte: jag åt intet (af tionden), då jag hade sorg, och jag förde icke bort något däraf, då jag var oren, ej heller använde jag något däraf för någon död". Då Dt:s opposition här icke riktar sig mot seden att gifva de döda mat och dryck, utan synes stillatigande erkänna denna sed, så visar detta, att Dt har sitt intresse riktadt på, att Jahve skall få det honom tillhör (tionden) utan sammanblandning med de gåfvor, som framburos åt de döda; denna liberalitet gent emot folktron ådagalägger, att åsikten om de dödas fortsatta existens icke var någon centralpunkt för Jahvismen, så mycket mer som den själf icke hade någon positiv framställning på denna punkt. Både Jesaja och Hesekiel ha kunnat upptaga šeôlföreställningen, eller använda den vid beskrifningen af den dom, som väntar denna världens store. Hufvudvikten ligger i dessa bägge ställen (Jes. 14 och Hes. 32) på domen, som väntar Babels och Egyptens härskare, d. v. s. profetens intresse är icke riktadt på dödsriket eller de dödas tillstånd i och för sig, utan på detsamma såsom innebärande möjlighet till dom öfver dessa härskare. Det förstnämnda stället inledes med en (sannolikt senare) inledning, v. 1—4[a], där följande ord tydligt angifva, hvar hufvudvikten i denna "mašal" är att söka: "På den dag, då Herren låter dig få ro från — den hårda träldom, som har varit dig pålagd (nämligen af Babels konung), då skall du uppstämma denna visa öfver konungen i Babel etc." Profeten ser sålunda frihetens dag mot bakgrunden af den närvarande "vedermödan och ångesten och den hårda träldomen", och den kommande friheten innebär en af den sedliga rättfärdighetens kraf betingad vedergällning öfver dem, som äro vedermödans orsak, främst stor-

konungen. Och i denna vedergällning ingår såsom ett moment, att konungen mötes i dödsriket af skuggornas ord: “Så har då också du blifvit maktlös såsom vi, ja blifvit vår like etc.“, v. 10. Hela denna vedergällningsakt har blifvit förlagd till dödsriket för att uppvisa, huru fullständigt denna vedergällning sker; men därmed är den šeôl-föreställning, som möter på detta ställe, föga annat än en poetisk accessoar för beskrifning af storkonungens fullständiga förödmjukelse. Profeten kan alltså utan betänklighet begagna sig af den folkliga šeôl-föreställningen, för att därmed gifva uttryck åt det etiska vedergällningskrafvet. Föreställningen om dödsriket har alltså ansetts vara oskadlig för de syften, som stodo främst för profeten Jesaja såsom bärare af Jahvismens tankar. Samma neutralitet kommer till synes äfven i anförda ställe hos Hes. 32. De där förekommande, i och för sig ganska prosaiska ansatserna till en dödsrikets topografi kunna dock ej bortskymma den grundtanken, att rättfärdigheten kräfver vedergällning öfver Farao, en vedergällning så fullständig, att den fortsättes ända in i dödsriket. Hela denna šeôl-föreställning är alltså af Jesaja och Hesekiel använd allenast för att förstärka de etiska tankarna om rättfärdighet och vedergällning, men har för dem ingen raison d'être, om den lösryckes från sin etiskt-religiösa användning. Detta visar därför, att den springande punkten i fråga om Jahvismens och den äldre folktrons uppfattning om dödsriket ligger i detta begrepps etiskt-religiösa betoning. Den äldre uppfattningen saknar denna etiskt-religiösa betoning, hvarför omnämnda profeter ha kunnat förhålla sig indifferenta emot densamma, och t. o. m. vid enstaka tillfällen använda den för att härmed ge starkare utformning af sina religiösa tankar.

För det äldre Israel är det en självklar sak, att människan måste dö; döden existerar icke såsom något problem. De

gamla patriarkerna samlas till sina fäder i god ålder; epilogen till Hiobs bok låter hufvudpersonen i dramat skiljas från detta lifvet med det enkla afskedsordet: "Hiob dog gammal och mätt på lifvet" (Hiob 42: 17); därmed var hans lefnadssaga slut. Någon etisk-religiös betoning af döden såsom syndens lön förekommer icke, annat än på det i G. T. alldeles isolerade stället Gen. 3; den i detta ställe framträdande åsikten återkommer först så sent som hos Sir. 25: 33[1]. Den folkliga tron nöjer sig med att konstatera dödens oundvikliga faktum, och ansluter härtill åtskilliga föreställningar om grafven och šeôl såsom de dödas vistelseort. Båda dessa föreställningar gå in i hvartannat. Sannolikast är väl, att šeôl blifvit en utvidgning af grafven, ehuru den förra blifvit likasom i formellt afseende utvidgad med element, såsom murar och portar etc., hvilka snarare peka hän på den babyloniska kulturvärlden än på det israelitiska folkets ursprungligen primitiva erfarenhet. Frånsedt sammanhanget mellan šeôl- och grafföreställningen, lefver människan här ett skugglif, som utgör en s. a. s. försvagad kopia af jordelifvet: krigaren stiger ned i dödsriket, iklädd sin rustning, Hes. 32: 27; konungarna sitta äfven i dödsriket på sina troner, Jes. 14: 9 etc. Denna oreflekterade, allmänt-mänskliga uppfattning af döden och lifvet efter döden såsom en fortsättning, ehuru i försvagad form, af jordiska förhållanden[2], är säkerligen ett arf från Israels prehistoriska tid, ehuru den med de religiösa föreställningarnas sega lifskraft lefver kvar parallelt med andra åskådningar.

---

[1] Ἀπὸ γυναικὸς ἀπαρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες. Jfr Sap. Sal. 2: 24.

[2] Gifvetvis är den folkliga uppfattningen icke enhetlig. Så förekomma upprepade spår af att de döda tillskrefvos ett högre vetande med däraf följande tendens hos de lefvande att vilja rådfråga detta högre vetande. I detta afseende har Jahvereligionen haft ett starkt motstånd att öfvervinna. Jfr 1 Sam. 28, Jes. 8: 19; 29: 4; 57: 9, II Reg. 21: 6, Lev. 19: 31; 20: 6, 27.

Jahvismen hade ingen särskild orsak att angripa denna folktro, annat än i den mån densamma kunde, i form af de dödas tillbedjan, andebesvärjelser, etc. tänkas inkräkta på Jahves rättigheter. Å andra sidan kunde den heller icke i sig upptaga föreställningen om ett lif efter döden. Man kunde ju nämligen tänka sig den religiösa utvecklingen så, att Jahvereligionen sökt gifva sitt sedliga och religiösa innehåll i den folkliga föreställningen om dödsriket, så mycket mer som den själf saknade en positiv åskådning härom. Men så sker icke: den uppståndelsetro, som sent omsider växer fram, är icke i första hand anknuten vid den nu nämnda folktron, utan framgår af andra motiv. Anledningen att så sker, kan anses vara tvåfaldig: dels var šeôl-föreställningen genom sin religiösa indifferens föga lämpad för Jahvereligionen, dels hindrade psykologiska förutsättningar.

För en religion, som i likhet med Israels, lägger den sedligt-religiösa kvalitetens måttstock på hela människolifvet, innebär det icke någon lockelse att attrahera en åskådning, som på lifvet efter döden icke anlägger samma måttstock; då människans lott i dödsriket icke egentligen var betingad af etiska eller religiösa kvalifikationer, kunde åskådningen utöfva föga lockelse för en religion, som låter Guds helighet reglera det jordiska lifvet in i dess minsta detaljer. Icke heller hade Israel under sin tidigare religiösa utveckling behof att låta Guds rättfärdighet sträcka sig öfver det timliga lifvet in i ett tillkommande, därför att jordelifvet redan är en fullkomlig uppenbarelse af rättfärdigheten. Den fromma människan får redan här i världen sin belöning, och den ogudaktiga sitt straff redan här i tiden; den regeln gäller icke endast för individen, utan också för hela folket, så som Kronisten med sin historieskrifning uppvisat. Hade Israel för sitt starka rättfärdighetskraf haft behof att antaga en tillvaro efter döden

där det timliga lifvets orättfärdighet utjämnas, hade Hiobs bok aldrig behöft skrifvas. Ty tragiken i Hiobs öde (bortsedt från epilogen) ligger i den förutsättningen, att den rättfärdiga människan redan här i lifvet får sin lön, och tvärtom den ogudaktiga sitt straff; och ifrån denna förutsättning synes det vara för Hiob obegripligt, att han, som i de starkaste ordalag bedyrar sin oskuld, skall träffas af sådana oerhörda lidanden. Om den allmänna förutsättningen äro både vännerna och Hiob själf ense. Men udden i denna tragik vore bruten i samma stund det kunnat uppvisas, att ett tillkommande lif inneburit möjligheten till en rättfärdighetens utjämning af det jordiska lifvets orättfärdighet.

Hvad åter angår de psykologiska förutsättningarna, så är i allmänhet klart, att dessa spela en stor roll för teorien om lifvet efter döden, eller, om man vill omkasta förhållandet, teorien om lifvet efter döden återverkar på de psykologiska åskådningarna. Äfven på denna punkt kunna gifvetvis olika föreställningar gå såsom parallela under långa tider, äfven om de, teoretiskt taget, icke stå i öfverensstämmelse. Detta fenomen kan man måhända iakttaga äfven i Israels religiösa utveckling sålunda, att tvenne psykologiska grundtyper uppträda parallelt.

Då den äldre folktron, såsom vi se, antager, att människorna fortlefva efter döden såsom refaim, måste förutsättningen härför vara en om också dunkel och konstlös åsikt, att "något" inom människan icke förgår i döden, utan att detta "något" är kapabelt af en fortsatt tillvaro, om också endast såsom en skenexistens. Själen bor i blodet: den tanken utsträckes ända därhän, att båda begreppen identifieras i Deuteronomiums korta formel: כי הדם הוא הנפש (Dt. 12: 23). Det utgjutna blodet ropar till himlen enligt ofta förekommande uttryck, t. ex. Gen. 4: 10, Hes. 24: 7, Jes. 26: 21 etc.

I dessa och liknande ställen ligger den tanken ytterst nära till hands, att nefeš fortfarande finnes kvar i den dödes närhet. Därför får en nasir icke nalkas någon död, för att ej komma i beröring med hans nefeš, Num. 6: 6. I detta sista stället Num. 6: 6 על־נפש מת לא יבא föreligger knappast absolut tvingande skäl att förtunna begreppet נפש, ehuru detta språkligt sedt icke är omöjligt, då uttrycket ju ofta betyder individ eller person („att älska sin själ“ = att älska sig själf; „att plåga sin själ“ = att fasta, Lev. 16: 29 m. fl. st.). Själen lefde bredvid kroppen i eller i närheten af grafven. Ju mera samhörigheten växte mellan de olika familjerna, växte samhörigheten mellan refaim, så att de ej längre vistas isolerade hvar och en vid sin graf, utan förenas till ett helt såsom „citoyens de l'empire des morts, — citoyens du Schéôl“.[1] Denna primitiva folkföreställning fortlefver under århundraden och möter så sent som Hag. 2: 13: „den som blifvit oren genom nefeš, טמא־נפש“. Nu kan mot uppfattningen af detta ställe såsom syftande på den dödes ande, invändas, att ordet „röra vid“, נגע, som förekommer i sammanhanget, bestämdt häntyder på den kroppsliga beröringen, hvadan נפש på detta ställe måste betyda „lik“. Denna uppfattning företrädes bl. a. af *Aurelius*[2], som härom yttrar: „Hvad 'en död' här betyder, det kommer tillräckligt tydligt fram af verbet 'röra vid'. Det är den fysiska beröringen det är fråga om; 'en död' och därmed också det explicerande 'en döds nefesch' kan därför endast ha afseende på den döda kroppen, liket. Härmed är afvisad hvarje uppfattning af נפש מת som ett väsen med en existens för sig *utanför* kroppen, om ock i dess omedelbara närhet“. Nu är det naturligtvis sant, att verbet נגע här syftar på en fysisk beröring; men i den folkliga upp-

---

[1] *Roux,* La vie après la Mort chez les Israëlites, 1904, s. 68.

[2] *Aurelius,* Föreställningar i Israel om de döda, etc., 1907, s. 65.

fattningen behöfver icke skiljelinjen mellan den döda kroppen och dess nefeš vara så skarpt utpräglad. Det primitiva tänkandet kan låta dödsanden nefeš finnas i omedelbar förbindelse med den döda kroppen, så att ett berörande af den senare på samma gång blir ett slags berörande af den förra. Genom analys af detta och liknande ställen har Aurelius med en bevisföring, hvilken dock torde kunna bestridas, sökt uppvisa, att nefeš icke kan ha betydelsen af "ett väsen med en existens utanför kroppen". "Det kvarstår orubbadt, att israeliternas nefesch-föreställning på intet sätt lämnar någon anknytningspunkt för den hos israeliterna förefintliga tron på dödsandar"[1]. Enligt denna åsikt kan nefeš sålunda icke ha betydelsen dödsandar, utan נפשׁ מת Num. 6: 6 och נפשׁ טמא, Hag. 2: 13 m. fl. st., skulle allenast betyda den döda kroppen. Häremot må till en början antecknas, att det dock är ett särdeles egendomligt språkligt uttryck, att "en död människas ande" skall betyda "en död människas kropp". Det erkännes, att dessa två uttryck kunna förenas med hvarandra, nämligen under förutsättning af den israelitiska psykologien (hvarom mera här nedan). Men äfven med denna förutsättning synes formuleringen vara egendomlig. Den omständigheten, att detta uttryck blifvit valdt framför det mera till hands liggande "den döda kroppen" בשׂר מת, synes antyda, att angifna förutsättning i psykologiskt afseende icke varit ensamt afgörande, utan att här efterverkar den parallela folkliga föreställningen om nefeš såsom ägande någon slags skentillvaro, och hvilken man kan "vidröra" och härigenom bli "oren". — Då emellertid äfven den noggrannaste exeges af enstaka ställen här blir vansklig, vill förf., ehuru detta anteciperar den följande framställningen, påpeka en annan omständighet: I den efterkanoniska tiden, t. ex. hos

[1] Anf. arb., s. 67, 69.

Henok har begreppet nefeš en betydelse som icke öfverensstämmer med den gammalisraelitiska psykologien. Ett enda ex. från Henok: kap. 9: 10 "Se de dödas själar ropa och klaga ända upp till himmelens portar", (grek. texten: καὶ νῦν ἰδοὺ βοῶσιν αἱ ψυχαὶ τῶν τετελευτηκότων). Den etiopiska texten har här uttrycket: ነፍስ ፡ (var. ነፍሳት ፡) እለ ፡ ሞቱ ፡, hvadan det Henokska tidehvarfvet tänkt sig en: נפש מת, hvilken långt ifrån varit, hvad samma ord skulle betyda i Num. 6: 6, "en död kropp", utan tvärtom en lefvande själ, som ropat ända upp till himmelen. Såsom i det följande skall uppvisas, har i detta tidehvarf en ny kulturfaktor trädt in i utvecklingen med andra psykologiska förutsättningar än den israelitiska. Men att denna nya uppfattning öfverhufvud kunnat vinna en sådan omfattning och en sådan betydelse, som är utmärkande för det Henokska tidehvarfvet, kan lättast förklaras, om det redan i den äldre uppfattningen fanns några anknytningspunkter för detta nya, som tillkom. Och denna anknytningspunkt kan, i fråga om själens odödlighet, ha varit denna folkligt oreflekterade tro på dödsandar. Under antagande sålunda af en inom Israel befintlig parallelutveckling i fråga om själens tillvaro, resp. icke-tillvaro efter döden, har man lättare att förklara, huru den oerhörda förändring, som ifrågavarande Henokska tankegång innebär, öfverhufvud varit möjlig. Och från denna något vidsträcktare synpunkt, synas här behandlade kanoniska ställen kunna ha en något annan betydelse, än Aurelius däruti inlagt.

Jämsides med denna åskådning om människans väsen går emellertid en annan, som småningom blir den dominerande. Enligt denna är anden, ruach, den gemensamma, från Gud utgående lifskraften, själen åter, nefeš, den individualiserade anden. Ruach är kommen från Gud och vänder åter till honom; detta begrepp står därför i närmaste förbindelse med

Jahve (ex. II Reg. 2: 16), hvaremot nefeš icke kan förenas med honom. I Ps. 104: 29—30 läses följande betecknande ord: "du tager bort deras ruach, då förgås de — du sänder ut din ruach, då varda de skapade". Däri ligger uttryckt den religiösa människans fullständiga beroende af Gud, så att människovärldens tillvaro hänger på ruachs kvarblifvande inom densamma; världen är föremål för en creatio continua Dei. Men ruach saknar individualitet, ehuru man å andra sidan häri icke får inlägga några panteistiska emanationsbegrepp. Först genom nefeš uppstår individen såsom sådan. Åsikten om döden kan nu enklast sammanfattas i det bekanta ordet Koh. 12: 7: "Stoftet vänder åter till jorden, hvarifrån det har kommit, och anden vänder åter till Gud, som honom gifvit hafver". Ruach har kommit från Gud, och vänder åter till honom, men nefeš har icke direkt förbindelse med honom, och vänder således icke tillbaka till honom. Erinrar man sig nu, att nefeš är uttrycket för människans individualitet, så följer häraf den viktiga slutsatsen, att människan såsom individuell person icke vänder tillbaka till Gud, utan allenast den allmänna lifskraften såsom ruach; "ruach rentre ainsi dans le grand réservoir de toûte force spirituelle"[1]. Ifrågavarande ord från Koheleth ha sålunda alldeles motsatt mening, mot deras vanliga användning i kyrklig praxis.

Af dessa psykologiska förutsättningar följer uppenbart, att odödlighet i form af ett personligt lif efter döden är utesluten. Men det väsentliga i odödlighetsbegreppet, nämligen i religiös bemärkelse, är just individualitetens bevarande äfven efter döden. En dylik odödlighetstro var sålunda omöjliggjord för Israel. Då emellertid ett folks religiösa tro icke är uniform, så innebär det icke något särskildt förvånansvärdt, att sam-

---

[1] *Roux*, anf. arb., s. 59.

tidigt härmed den äldre folktron också bibehåller sig, utan att, på grund af šeôl-trons religiösa indifferens, komma i alltför flagrant motsägelse mot Jahvismen. När denna senare småningom utvecklar sin ursprungliga eskatologiska nihilism till en positiv åskådning, skedde detta icke genom en direkt och omedelbar anknytning till den religiöst kvalitetslösa folktron, utan tvärtom genom en brytning med densamma. Detta får bl. a. sitt uttryck i Hiobs bok.

Därförinnan må emellertid påpekas, att af de nämnda psykologiska förutsättningarna följer ytterligare en annan slutsats, nämligen att en uppståndelse för israelitisk uppfattning endast kan ske därigenom, att ruach förenas med נפשׁ־בשׂר; d. v. s. den i Israels senare utveckling gifna åsikten om den kroppsliga uppståndelsen är betingad af dessa psykologiska förutsättningar.

Hiobs bok innebär ett afböjande af šeôlföreställningen; äfven om den skymtar fram som poetiskt uttryck, är den i sak upphäfd. Den dystra synen på det jordiska lifvet uppväges icke af något eskatologiskt hopp: “En stridsmans lif lefver människan på jorden, och hennes dagar äro såsom dagakarlens dagar. Hon är lik en träl, som flämtar efter skugga, lik en dagakarl, som får bida efter sin lön“ (Hi. 7: 1—2). Denna beskrifning kulminerar i följande tröstlösa beskrifning af människolifvet: “Mina dagar hasta undan snabbare än väfvarens spole, de försvinna utan något hopp“ (kap. 7: 6.). Detta uppväges ej heller af någon ljusare uppfattning af döden och dödsriket. De portar, som leda in till döden leda icke in till en boning, där de döda lefva i någon slags ny tillvaro, enligt den äldre šeôl-föreställningen, utan till det rena intet. שׁערי מות förklaras enligt parallelismen kap. 38: 17 vara שׁערי צלמות, och detta skärpes ytterligare kap. 10: 21—22 genom beskrifning om dödens land såsom: אפל חשך, ja själfva dagsljuset

är såsom djupa natten. Människan har i döden intet medvetande: “om hennes barn komma till ära, så känner hon det icke, och om de sjunka ned till ringhet, så aktar hon dock ej på dem“ (kap. 14: 20 f.). I kap. 21 påpekar Hiob de ogudaktigas stora lycka på jorden såsom icke öfverensstämmande med Guds rättvisa världsplan; häremot invända vännerna, att rättfärdigheten dock tar ut sin rätt, ty Gud spar åt den ogudaktiges barn att lida för hans ondska (v. 19), hvarpå Hiob replikerar: nej, honom själf borde Gud vedergälla, ty hvad frågar den ogudaktige efter sitt hus, när han själf är borta (v. 21)? I denna dialog hålla båda parterna fast vid den förutsättningen, att rättfärdigheten skulle visa sig här i tiden; när vännerna söka förklara orättfärdighetens faktum genom att utsträcka betraktelsen utöfver individens lif till hela släktets, så att orättfärdigheten får sitt straff åtminstone på någon punkt af släktkedjan — detta i öfverensstämmelse med gammal israelitisk åskådning, enligt ordspråket: fäderna åto sura drufvor, och barnen blefvo ömtända —, så svarar Hiob icke utan skäl, att straffet då drabbar orätt person, ty den bortgångne medlemmen af släkten “frågar icke efter sitt hus, när han själf är borta“. Men ingen af de i dialogen deltagande vill låta rättfärdighetens utjämnande ske genom hänvisning till ett kommande lif, och därför blir den ståndpunkt, som föres fram i “vännernas“ person, sakligt svag. Döden är en sömn, en fullständig hvila, där “alla fångar fått ro och trälen blifvit fri från sin herre“; inför denna dödens fullständiga hvila har all jordisk åtskillnad upphört, eftersom den också är konungars och furstars lott (kap. 3: 13 f.). Det förhåller sig således, enligt Hiob, icke som i den folkliga šeôl-föreställningen, där jordens konungar äfven i dödsriket sitta på sina troner och störta upp, när de se en oväntad gäst (Jes. 14: 9). Att Hiob utgår från de ofvan angifna psyko-

logiska förutsättningarna, kan man se af en antydan i kap. 27: 3 och 34: 14.

Nu brukar ju dock anföras såsom en glimt af hopp i Hiobbokens eskatologiska tröstlöshet det bekanta stället Hi. 19: 25, där man ju af gammalt läst in uppståndelsehoppet. Men härpå svaras, att verserna 25 och 26 äro i sitt föreliggande skick oöfversättliga, därför att texten måste vara förstörd. Och de konjekturer, som gjorts, äro och förblifva gissningar, af det enkla skälet, att "criterium veri" saknas. I hvarje fall har man knappast rätt att på ett i textkritiskt afseende så olyckligt ställe bygga några slutsatser af den vikt, som här är i fråga.

Samma hopplösa syn på tillvaron efter döden, som fått sitt måhända starkaste uttryck hos Hiob (eftersom denna bok just har sin nerv i denna föreställning om döden), återfinnes i ett flertal andra ställen (Ps. 88: 12, 13; 94: 17; 115: 17 m. fl.). Häraf kan man draga den slutsats, att jämsides med den folkliga, naiva uppfattningen om šeôl och refaim etc. har gått en annan, hvilken har varit den starkare och härigenom satt sin signatur på Israels religiösa utveckling. Jahvismen hade ingen användning för denna folkliga šeôl-föreställning, utan dess egen väg till uppståndelsetron gick öfver denna senares ruiner. När nämligen dödsriket icke har religiös kvalitet, så sträcker sig icke heller Jahves makt dit (Ps. 6: 6 m. fl. st.); men en dylik tankegång måste först negeras, innan något positivt kunde framkomma.

Rent negativ åskådning i denna punkt företrädes ju också af Koheleth. Tillvaron är "fåfängligheters fåfänglighet"; men i den allmänna fåfängligheten är i alla fall "en lefvande hund bättre än ett dödt lejon". Den skeptiska ståndpunkten är fullt klar i fråga om eskatologien, ehuru den på etiskt område något förmildrats.

Nu erinras om det förut omtalade stället ur Hiob kap. 21 såsom typiskt för Hiobs uppfattning. Grundförutsättningen är denna: Gud skall öfva rättfärdighet redan här i tiden, så att de ogudaktiga få sitt straff och de fromma sin lön. Emot denna religiösa fordran strider Hiobs erfarenhet, hvilken erfarenhet han äfven utsträcker till ett generellt omdöme (samma kap.). Då kan tron på Guds rättfärdighet räddas genom den allmänna tanken, att Guds rättfärdighet manifesterar sig på folket in toto, så att, som Hiobs vänner anföra, Gud straffar orättfärdigheten på någon punkt af släkt- eller folkkedjan, hvilket ju också innebär, att det fromma folket, såsom en helhet, får lefva. Den tankegången återfinnes hos Hesekiel (kap. 37 m. fl. st.). Men uppenbart kvarstår fortfarande svårigheten för individen, att förklara sitt eget lidande såsom ett moment i Guds rättfärdighet; det individuella lidandesproblemet löses icke genom en hänvisning på att folket ändock får lefva. Från den individuella synpunkten lyder invändningen med Hiobs ord: Gud borde dock för sin rättfärdighets skull vedergälla den ogudaktige själf, och icke endast hans barn (Hi. 21: 19). Denna världsförloppets bristande öfverensstämmelse med Guds rättfärdighet pressar fram den bittra klagan, att "det går de ogudaktiga väl och de växa till i makt", så att den fromme psalmisten "blir förbittrad i sitt hjärta och känner stygn i sitt inre" (Ps 73: 12, 21; jfr liknande i Ps. 49). Om man nu i fråga om detta sålunda uttalade individuella rättfärdighetsproblem bortser från Hesekiels kollektiva lifsbegrepp, hvilket ju tydligen ligger på sidan om problemets kärnpunkt, så kan den verkliga lösningen ske på två vägar, nämligen antingen så, att man fasthåller vid den rent religiösa synpunkten utan att närmare inlåta sig på de härmed följande teoretiska frågorna, eller ock så, att det område,

hvarpå rättfärdigheten realiseras, utvidgas, så att det sträcker sig utöfver den närvarande världen.

I förra afseendet kan bemärkas såsom en allmänt religiös grundlag, att det centrala i det religiösa lifvet är förhållandet mellan Gud och människan, och att i jämförelse härmed människans förhållande till världen, ifråga om lycka etc., blir af underordnadt intresse. Om nu erfarenheten ger vid handen, att, såsom Israel vid otaliga tillfällen fått se, människans förhållande till världen icke är öfverensstämmande med den ideala världsordningen, d. v. s. att dygd och lycksalighet ej följas åt, så kan ändock det religiösa sinnet falla tillbaka till sitt religiösa centrum, förhållandet till Gud, och härmed lämna den periferiska frågan om världsförloppet därhän. Denna äkta religiösa tankegång återfinnes också hos Israel och har fått sitt klassiskt sköna uttryck i de orden: "Om än min kropp och min själ försmäkta, så är dock Gud mitt hjärtas klippa och min del evinnerligen" (Ps. 73: 26). Den odödlighetstanke, som finnes uttryckt i Ps. 49 och 73 har närmast karaktär af ett religiöst postulat. Båda psalmerna fasthålla vid samlifvet med Gud; huru detta skulle tillgå, därom lämnas endast antydningar. Särskildt är i detta fall ps. 49 egendomlig, då den nämligen synes anse, att redan vid döden en skillnad inträder mellan de rättfärdiga och de orättfärdiga: de senare "drifvas såsom får ned till dödsriket" (v. 15) och de äro "lika djuren, som förgås" (v. 21); den rättfärdiges själ däremot skall "förlossas ur dödsrikets våld, ty Han upptager honom till sig" (v. 16). — Om man verkligen sätter sig in i Israels föreställningar om döden och den hopplöshet i fråga om evigheten, som talar ur G. T., kan man icke annat än förundra sig öfver den oerhörda religiösa energi, som har drifvit fram Ps. 49 och 73, oerhörd just i betraktande af de teoretiska hinder, närmast då i fråga om den psykologiska åskådningen,

som syntes för Israel omöjliggöra den ljusare uppfattning af världsförloppet, som ligger i det religiösa odödlighetshoppet. Samma religiösa “unio mystica“, som talar ur dessa psalmer, har ock under årtusenden varit den kristna kyrkans och den religiösa människans lifgifvande kraft.

Men såsom ofvan påpekats, kan det individuella rättfärdighetskrafvet äfven uppfyllas därigenom, att rättfärdigheten tänkes utsträckt äfven till en tillkommande värld. Historiskt går denna utveckling genom den kollektiva uppfattningen. Ty om Gud enligt Hesek. 37 har makt att uppväcka det döda Israel såsom folk, måste den tanken med lätthet inställa sig, att samma Guds makt äfven gäller i fråga om individerna. Motivet blir i båda fallen detsamma: postulatet om Guds eviga rättfärdighet kräfver en världsordning, som är i öfverensstämmelse med denna rättfärdighet; då nu den närvarande världen faktiskt icke är kongruent med denna, så måste rättfärdigheten kunna göra sig gällande äfven efter människans död. Det i föregående moment behandlade fasthållandet vid Gud äfven i dödsriket, är det religiösa postulatet, under det att den senast behandlade synpunkten innebär en uppståndelsetro, som är framsprungen ur ett etiskt postulat. På grund af förut omtalade psykologiska förutsättningar, måste denna odödlighetstro få form af en de dödas kroppsliga uppståndelse. Uppståndelsen sträcker sig så långt som det etiskt religiösa postulatet leder. Då detta senare i närmaste hand är dikteradt af den rättfärdiges lidandesproblem, kan uppståndelsetanken till en början stanna vid en de rättfärdigas uppståndelse; postulatet leder icke med nödvändighet fram till en allmän uppståndelse, som vore betingad af någon för människan immanent ἀϑανασία.

Uppståndelsetron var en nödvändig följdsats ur det etiska postulatet om den individuella vedergällningen: “icke skola

föräldrar dödas för sina barns skull, och icke skola barn dödas för sina föräldrars skull. Hvar och en skall dödas för sin egen synd“ (Dt. 24: 16). “Hvar och en skall dö för sin missgärning; hvar och en som äter sura drufvor skall blifva ömtänd“ (Jer. 31: 30). Denna individuella vedergällningsteori, som särskildt betonas af Hesekiel, kan gälla, så länge man nöjer sig med en naivt optimistisk syn på världsförloppet, såsom t. ex. förhållandet är i Proverbia. Där läses t. ex. “de rättsinniga skola bo i landet, men de ogudaktiga skola utrotas därifrån“ (2: 21—22); “mottag mina råd, så skola dina lefnadsår blifva många“ (4: 10; jfr Jes. 65: 20 m. fl. st., där ett långt jordiskt lif ingår i den messianska härligheten); “olyckan förföljer syndare, men lyckan lönar de rättfärdiga“ (13: 21). Jfr liknande Sir. 1: 11 f.; 3: 9, 14; 5: 6 f.; 6: 28; 7: 8 f.; 23: 24; 38: 15. Denna enkla teori möttes emellertid snart af den reflexionen, att det faktiska världsförloppet ingalunda bekräftar regeln, att “olyckan förföljer syndare, men lyckan lönar de rättfärdiga“, såsom Hiob ju med styrka framhåller. Om sålunda det individuella vedergällningskraf, som är grundadt i rättfärdighetsbegreppet, skall kunna bibehållas, så måste — då nämligen den utvägen var stängd att låta rättfärdigheten vara tillfredsställd genom straffets utkräfvande i en annan generation —, området för den vedergällande rättfärdigheten utökas så att den icke är inskränkt till det jordiska lifvet. Det religiöst kvalitetslösa lifvet i šeôl är då förvandladt till en uppståndelse till dom eller en uppståndelse till lif. Religionens tendens till ett “Jenseits“ har tagit ut sin rätt, ehuru efter en lång och mödosam utveckling.

Om denna uppståndelse läses hos Daniel: “Många af dem, som sofva i jordens stoft, skola uppvakna, somliga till evigt lif (חיי עולם) och somliga till försmädelse och evig blygd“ (kap. 12: 2). Parallellt med tanken på Gudsrikets upprättande

gent emot världsrikena går hos Daniel det individuella uppståndelsehoppet. Då detta är framsprunget ur det etiska postulatet om den vedergällande rättfärdigheten, blir uppståndelsen af dubbelt slag såsom en manifestation af å ena sidan Guds hämnande rättfärdighet gent emot de ogudaktiga och å andra sidan hans lönande rättfärdighet gent emot de rättfärdiga, som icke i denna världen undfått sin lön. Då sålunda uppståndelsen går så långt det etiska postulatet fordrar, fanns ju knappast någon anledning att låta densamma omfatta äfven dem, som redan förut blifvit föremål för Guds rättfärdighet; med andra ord: det torde icke i dessa ord vara bestämdt angifvet, att någon allmän uppståndelse skall ske. Den kanoniska litteraturen slutar[1] sålunda med tanken på ett lif efter döden i form af uppståndelse. Och från israelitiska förutsättningar kunde ett evighetshopp knappast få annan form än uppståndelsetro. Men denna tro får icke fattas ha varit allmänt gängse: så sena skrifter som Syr., Jud., Tob., I Makk. känna den icke.

Hellenismens psykologi och eskatologi.

Den hellenska kulturens höjdpunkt betecknas af Platon, och det andliga arfvet efter denne utgör ett starkt inslag i den stora tidsriktning, som kallas hellenismen. Med den platonska idéläran följde, att den mänskliga själen är delaktig af ett högre vara, på samma gång den hör med till sinnevärlden. Själen har en mellanställning: såsom νοῦς bär den idévärldens evighetskarakter, såsom θυμός och ἐπιθυμία är den förgänglig[2]. Själens bundenhet af kroppen är något, som skall öfvervinnas.

---

[1] Uttrycket får ju fattas i allmänhet; huruvida enstaka delar af de kanoniska skrifterna ha uppkommit senare än Daniel, är i detta sammanhang af ringa betydelse.

[2] Phaedr. 246, Gorgias 523, Phaedon 107 f.

Dualismen mellan sinnevärlden och idévärlden leder till den senares primat, både i teoretiskt och praktiskt afseende, öfver den förra. Då tyngdpunkten således kom att ligga på idévärlden, i hvilken den mänskliga själen äfven har del, kan hoppet om den högsta lyckan icke inskränka sig till sinnevärlden. Platons tankevärld är vida skild från det lyckoideal "diesseits", som Israel tecknat i de orden: "Och Hiob lefde därefter i etthundrafyrtio år, och han såg sina barn och sina barnbarn intill fjärde led. Och Hiob dog, gammal och mätt på dagar" (Hi. 42: 16, 17). Med idéläran följde den tanken, att själens tillvaro såsom bunden vid kroppen är efemär och tillfällig: d. v. s. dess existens utsträckes både före och efter jordelifvet, såsom preexistens och postexistens. Den konsekvensen följer dels af den ontologiska idéläran, dels ock af de psykologiska förutsättningarna om människans väsen, äfven om denna konsekvens är klädd i mytologisk form[1].

Trots det brokiga virrvarret af olika åskådningar inom hellenismen — ordet taget i största allmänhet — upptog man gärna den platonska dualismen såsom en ontologisk motsats mellan tvenne världar och en psykologisk motsats mellan ande och kött. Både hos neopythagoreismen och neoplatonismen är den asketiska moralen en följd af dualismen mellan dessa båda världar (resp. beståndsdelar i det mänskliga väsendet). Materien, ὕλη, är antingen positivt grund till det onda, eller ock (hos Plotinus) en ren negation, στέρησις. I förra fallet blir det onda ett positivt vara, i senare ett icke-vara, d. v. s. brist på det goda. Men i båda fallen blir det etiska handlandet en flykt bort från materien. Det högsta goda är, enligt Plotinus, människans frigörelse från materien och det sinnliga. Den

---

[1] I dial. Phaedros synas alla själsdelarne, således äfven de lägre elementen, preexistera. De olika skiftningarna i uppfattningen kunna emellertid här förbigås.

etiska dygden blir askes, eller ett ståndaktigt bortdöende från sig själf för att uppgå i Gud, och den teoretiska består i vetande och kontemplation. Den döende antiken söker efter frälsning, och vare sig detta sökande tar formen af spekulation eller mysterier, är grundtendensen densamma; mysterierna äro den kultiska omklädnaden för frälsningsbehofvet. Bortdöendet från världen är förenadt med en nyfödelse af människan och hennes förening med gudarne. Hufvudvikten ligger därvid icke på, om gudsbegreppet bär dragen af Kybele eller Mithras eller Isis; det är dock en förening mellan Gud och den nya människan, i samband med ett afdöende från världen. Död och nyfödelse äro förenade. Platons lära om själens odödlighet på grund af dess samband med den eviga idévärlden får under utvecklingens gång den religiöst varmare formen, att själen såsom odödlig går ur materiens bojor och förenas med Gud. Denna genom död och nyfödelse vunna förening med Gud är en deificatio. Själen är kommen från Gud, såsom preexistent, och går till Gud, såsom postexistent. Redan under jordelifvets fängelse kan människan få del af denna deificatio, vare sig genom spekulativ ekstas eller asketisk afhållsamhet eller ock genom invigning i de heliga mysterierna.

Alexandria var hellenismens andliga hufvudstad. När judendomen på denna plats träder i liflig beröring med den hedniska kulturvärlden, blir resultatet en stark assimilation af de grekiska tankarna. Diasporajudendomen kan i god anslutning till hellenismen förklara, att "den förgängliga kroppen tynger själen, och hyddan af jord nedtrycker anden"[1]. För Pseudosalomo står det klart, att själen är odödlig och preexistent, och innesluten i kroppen såsom i ett fängelse. Den hör evigheten

[1] Sap. Sal. 9: 15: φθαρτὸν σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν.

till och kan redan här på jorden genom askes komma till ett skådande af de gudomliga tingen (θεωρία τῶν θείων). Döden är genomgångsformen till det fullkomliga lifvet, och innebär därför intet underbart eller gåtfullt; det gåtfulla ligger tvärtom i lifvet själft. Det är hellensk tankegång i ordspråket: "Den gudarna älska dör ung"; men det är judisk tankegång, när det säges om den fromme: "Han dog gammal och mätt af år".

Upptagandet af hellenistiska tankar kunde emellertid icke ske utan en stark friktion med de judiska föreställningarna. Den äldre judiska psykologien medgaf icke antagandet af någon odödlighet, såsom en i själen immanent kvalitet. Individualiteten var bunden vid kroppen och kunde icke tänkas såsom för sig existerande. Häri låg också omöjligheten att antaga den individuella själens tillvaro, vare sig såsom preexistent eller postexistent. När under den senare utvecklingen den eskatologiska nihilismen, sådan den möter hos Hiob m. fl., utvecklas till en uppståndelseteori, hos t. ex. Daniel, ligger häri ingenting af hellenismens athanasia-begrepp. Athanasia finnes immanent i människan och utvecklas fullständigt genom döden, som innebär själens lösgörande från de band, som hållit densamma fången under en kort tid. Men för uppståndelseläran är döden en tillintetgörelse af människans individualitet, ehuru denna uppväckes, d. v. s. i kroppslig mening, för att uppenbara Guds rättfärdighet. Men om en sådan kroppslig uppståndelse vet hellenismen intet, ej heller den judiska hellenismen i Alexandria. Kroppen är för denna ett hinder, och detta hinders tillintetgörelse är förutsättning för att ernå den fulla odödligheten. Hela den på gammal-israelitisk psykologi byggda åsikten om en kroppslig uppståndelse kunde icke vinna anslutning inom den judiska diaspora, som var starkare påverkad af hellenismen. Platons ontologi och psykologi pekade åt alldeles annat håll än Israels. Hos den förre hör människans

själ med till idéernas eviga värld, och är såsom sådan tidlös — därför är läran om själens preexistens och postexistens såväl en nödvändig konsekvens som ock en i hellenismen starkt framträdande läropunkt. Inom Israel åter är odödligheten allenast knuten vid det etiska rättfärdighetskrafvet och är icke någon för människan immanent och nödvändig egenskap, utan odödligheten kan endast tänkas såsom resultat af ett uppväckande af kropp och själ. För hellenismen är sålunda det odödliga lifvet efter döden det naturliga, och det jordiska lifvet åter det oförklarliga, för judendomen åter är det jordiska lifvet det naturliga, under det att ett lif efter döden endast kan tänkas genom ett Guds under; detta nya lifvet är sålunda det oförklarliga. Det är uppenbart tvenne olika tankevärldar, som här stå bredvid och mot hvarandra. Dessa tvenne tankevärldar ha historiskt mött hvarandra under de väldiga folkomhvälfningar, som ägde rum under de närmaste århundradena efter Alexander den Store. Deras inbördes växelverkan, både såsom en assimilations- och en friktionsprocess, har såsom i en brännpunkt samlat sig i urkristendomens historia.

Af omätlig betydelse för kristendomen är den väldiga strömning, som möter oss i dess tidigaste skede, under det Johanneiska namnet. Denna Johanneiska strömning — ordet fattadt här i största allmänhet, således utan något närmare ingående på dithörande exegetiska frågor — har alldeles otvifvelaktigt många hellenistiska drag. Om, såsom här ofvan skett, odödlighets- och uppståndelsebegreppet fattas såsom en särskildt signifikativ punkt, där de båda tankevärldarna mötas, så må i fråga om denna påpekas några hufvudsakliga kännemärken i denna Johanneiska strömning. Härvid hänvisar förf. uttryckligen till *Lindbloms* uttömmande framställning härom [1]: Lifvet är en metafysisk storhet, som har

[1] *Lindblom*, Das ewige Leben, 1914, s. 213 f.

existens före och oberoende af all mänsklig historia (1: 1 f.), som finnes i och kan lefvas af människorna redan i den närvarande världen (3: 36; 5: 24; 6: 47, 54 etc.), som vidare fortlefver bland lärjungarna efter Jesu uppståndelse och efter lärjungarnas död samt slutligen i sammanhang med de dödas uppståndelse. Lifvet är ett lif af Gud och i Gud, som ernås genom en nyfödelse af människan. Döden innebär därför en rikare utveckling af detta lif, som begynt redan i det jordiska lifvet genom nyfödelsen; athanasien innebär en omedelbar postexistens för de troende människorna. Den till teorien hörande preexistensen uttalas åtminstone om Logos (i prologen). — Men denna grundåskådning, hvars sammanhang med hellenismen torde vara uppenbar, har icke följt hellenismen i alla afseenden, utan delvis bibehållit den judiska eskatologien. "Fadern har gifvit Sonen makt att hålla dom; en stund kommer, då alla, som äro i grifterna, skola höra hans röst. Och de skola gå därutur, de som hafva gjort det goda, till lifvets uppståndelse, och de som hafva gjort det onda, till domens uppståndelse" (Joh. 5: 27 f.). Den tanken hör hemma i judendomen, men icke i den äkta hellenismen. Uppväckandet af Lazari döda kropp (Joh. 11) förutsätter judisk psykologi, men icke hellenistisk.

Af ofvanstående skizz framgår, att den israelitiska och hellenistiska åskådningen stå såsom afgjorda motsatser. Äfven den utveckling, som den äldre uppfattningen i Israel genomlöper inom judendomen, är väsentligen byggd på Israels psykologiska förutsättningar. Hellenismen åter har andra psykologiska utgångspunkter och kommer härifrån till ett begrepp athanasia, hvilket öfverhufvud icke kunde tänkas på judisk mark, om nämligen begreppet fasthålles i sin specifikt helle-

nistiska form. För hellenismen blef den judiska uppståndelseteorien obekväm, under det athanasia-begreppet saknade de psykologiska förutsättningarna inom judendomen. Hellenismen tänker sig odödligheten såsom en genom döden skeende aktualisering af ett lif, som redan lefvats på jorden, ehuru inskränkt och bundet vid kroppen såsom ett fängelse; för judendomen kunde odödligheten endast vinnas genom en efter döden skeende uppståndelse. Med hellenismens athanasia-begrepp, d. v. s. med dess begrepp om själen såsom i sig själf odödlig, följer, att dess tillvaro i jordisk form endast är momentan och irrationell, under det att dess verkliga tillvaro faller utanför all tid eller är tidlös; dess odödlighet förutsätter både preexistens och postexistens. En preexisterande människosjäl är däremot för den äkta judendomen något otänkbart[1], och en postexisterande själ är för densamma visserligen tänkbar, men — och detta är egentligen en helt annan åsikt — endast genom en uppståndelseakt. När man, såsom rikligen sker på judisk mark, rör sig med eskatologiska tankar om ett blifvande härlighetsrike, i hvilket äfven de bortgångna skola få del, äro dessa tankar grundskilda från hellenismens odödlighetsbegrepp: det senare är principiellt tidlöst, det förra en förlängd och förskönad tillvaro i jordiska former, ett jordelif i öfvermänskliga mått såsom ett Messias-rike.

Brytningspunkten mellan hellenismen och judendomen är synnerligen tydlig ifråga om odödlighetsbegreppet och eskatologien. Om sålunda frågan ställes om hellenismens och judendomens inverkan på hvarandra, så kan detta religionshistoriska spörsmål vinna en värdefull belysning genom en undersökning af ifrågavarande begrepps inverkan på hvarandra. Det är sålunda på denna grund, som här särskild uppmärksamhet

---

[1] Omdömet gäller endast i stort sedt; se härom i det följande.

ägnas åt dessa bägge världshistoriska åskådningars uppfattning af odödlighets- och uppståndelsetanken.

Nu har vidare antydts, att i urkristendomen båda riktningarna mötas. Den hellenistiska riktningen möter oss där i en mäktig tankefåra, som man kan kortast sammanfatta under den Johanneiska riktningens namn. Men denna är heller icke rent hellenistisk, utan har starka beröringspunkter med judendomen[1]. De bägge tankevärldarna ha ställts invid hvarandra i exempelvis följande ställe i Joh. Ev.: “Den, som hör mitt tal och tror den, som har sändt mig, han har evigt lif och kommer icke i dom, utan har öfvergått från döden till lifvet“ (k. 5: 24). Där är uppenbart fråga om det metafysiska lifvet, som kommer människan till del redan här i lifvet genom tro; tron för människan från döden till lifvet; lifvet sammanfaller här med det hellenistiska athanasia-begreppet. Men i fortsättningen talas om en dubbel uppståndelse, en lifvets och en domens uppståndelse (v. 27): “Fadern har gifvit Sonen makt att hålla dom, emedan han är Människosonen. — Alla de, som äro i grifterna, skola höra hans röst. Och de skola gå därutur, de som hafva gjort det goda, till lifvets uppståndelse, och de som hafva gjort det onda, till domens uppståndelse“. Denna tanke hör icke med nödvändighet tillsammans med den förutnämnda hellenistiska, och öfverensstämmer strängt taget icke därmed, utan har sin anknytning inom det specifikt judiska föreställningssättet.

Då uppstår den ytterligt intressanta frågan: när har man att tänka sig denna assimilation af judendom och hellenism inom urkristendomen? Kristendomen inträder icke i världsutvecklingen såsom ett abrupt och förutsättningslöst faktum,

[1] Joh. Ev. har ju en stark semitisk färg redan i språkligt afseende: Den Johanneiska formeln ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν är likaså god hebräiska som Hiobs stereotypa: ויען איוב ויאמר.

utan har sina religionshistoriska anknytningspunkter i den föregående utvecklingen. Hvar äro dessa anknytningspunkter att söka? Saknades dessa anknytningspunkter inom Palestina, så är den s. k. Johanneiska riktningen beroende af hellenistiska faktorer utanför Palestinas gränser, hvaraf följer en jämförelsevis sen affattningstid för dithörande skrifter (Joh. Ev. etc.). Eller finnas tilläfventyrs inom Palestina sådana religionshistoriska anknytningspunkter redan tiden närmast före och närmast efter kristendomens uppkomst i detta land? Af skäl, som ofvan blifvit antydda, kan detta allmänna religionshistoriska problem specialiseras till en fråga, huruvida det af hellenismen påverkade begreppet om odödlighet etc. förefanns i Palestina vid ifrågavarande tidpunkt, således i stort sedt två århundraden före och ett århundrade efter vår tideräknings begynnelse.

Hvad denna problemställning innebär, vill förf. belysa genom jämförelse med tvenne så moderna forskare på området som *Bousset*[1] och *Bertholet*[2].

Båda dessa religionshistoriker identifiera konstant med hvarandra hellenism och diaspora[3]. Och den hellenism, som tilläfventyrs kan uppvisas inom Palestina, skulle väl då också räknas till diaspora; det blir sålunda en sammanblandning med tvenne utvecklingslinjer, hvilka förf. för sin del skiljer från hvarandra, nämligen den i diaspora lefvande judiska hellenismen, och å andra sidan den i Palestina möjligen befintliga judiska hellenismen. (Huruvida nu denna senare verkligen har förefunnits, är ju en fråga, som denna undersökning skall söka be-

[1] *Bousset*, Die Religion des Judentums etc., 1906.
[2] *Bertholet*, Bibl. Theologie des Alten Test., II, 1911.
[3] Detta tar sig bl. a. det uttryck, att i deras "Sachregister" artikeln Hellenismus hänvisas antingen till "Griechen und Griechentum" (Bertholet) eller till "Diaspora" (Bousset). Alltså känner ingendera någon annan hellenism än diaspora.

svara; men antingen svaret blir jakande eller nekande, är ju problemet just i denna formulering värdt ett närmare öfvervägande). *Bertholet* ägnar också en afdelning af sitt arbete (sid. 473 f.) åt utredandet af detta ämne: "die religiöse Eigenart des Diasporajudentums"; därvid utvecklas noggrant hellenismens inverkan på den i diaspora, särskildt Alexandria, lefvande judendomen. Men har icke någon dylik hellenistisk inverkan förefunnits allaredan på den judendom, som lefde kvar inom Palestinas gränser? Alla psykologiska lagar tala för, att den judendom, som lefver isolerad från sitt religiösa hemland, skall, under trycket af hellenismen, förete andra karaktärsdrag, än den judendom, som, under inverkan af hemlandets religiösa traditioner och dess religiösa miljö, utsattes för samma tryck från den hellenistiska världsåskådningen. *Antingen* har Bertholet menat, att det i Palestina öfverhufvud icke funnits någon hellenism, *eller* ock, att den hellenism, som möjligen där existerat, varit densamma som i diaspora. Men denna senare förutsättning är orimlig, därför att den strider mot ofvan angifna religionspsykologiska grundlag. Och i förra fallet innebär ståndpunkten den metodologiska orimligheten, att han utgått från antagandet om hellenismens obefintlighet i Palestina utan att förut ha ägnat problemet en ingående undersökning och t. o. m. utan att ens ha uppställt problemet. Det är säkerligen detta sista, som vi måste förutsätta hos B. Detta framgår däraf, att han behandlar en del af Henok (kap. 85—90) såsom ett moment i judendomens "Auseinandersetzung mit dem Griechentum". Oppositionen mot hellenismen har nämligen (sid. 208 f.) företrädts af Daniel, omnämnda Henokdel, Deuterosakarja "und Verwandtes". B. anser alltså, att Daniel och Henok (den senare åtminstone delvis) ligga på samma plan. Från detta antagande har han utgått utan närmare bevisning. Men samma antagande göres af oss till ett problem. B. har sålunda gif-

vit ett svar, utan att förut ha uppställt frågan; förf. uppställer frågan, svaret må sedan bli det ena eller andra.

Denna Bertholets förutsättning går igen i andra delar af hans arbete. Så uppvisar han, att väsentliga delar af Henoksboken leda sitt ursprung från en så exklusiv judendom, som fariseismen. Den konsekvensen följde också af antagandet om obefintligheten af en judisk hellenism i Palestina. Till denna punkt återkommer emellertid förf. i det följande, nämligen i sakligt afseende, och konstaterar här endast den metodologiska bristen hos Bertholet.

Samma är delvis förhållandet med *Bousset.* Hellenism är diaspora och palestinensisk religion är judendom. Palestina är isoleradt från kulturvärldens stora strömningar, och först utanför Palestinas gränser träder judendomen i beröring med hellenismen. B. har ett kapitel om förhållandet mellan den palestinensiska judendomen och diasporan (sid. 497), och där är diaspora, d. v. s. judisk hellenism, detsamma som alexandrinsk judendom (sid. 502), hvilken når sin höjdpunkt i Philo (s. 503). Problemställningen går sålunda efter denna enkla formeln: Alexandria = hellenism, Palestina = judendom. Nonne tertium datur? — Följden af denna förutsättning blir, att de element i t. ex. Henoksboken, som icke kunna förklaras såsom en inomjudisk utveckling (d. v. s. Henoks geografi, astronomi etc.), måste, enligt Bousset, bero på babyloniskt eller eranskt inflytande. Och det är en riktig slutsats, nämligen från den Boussetska förutsättningen, som man kunde formulera så: Palestina hade sina fönster öppna mot Babylon, men icke mot Hellas[1]. Men det är denna förutsättning, som förf. ville ställa

---

[1] Dock erkännes, att Bousset har tangerat problemet (sid. 551—2), men detta hans yttrande en passant visar en viss oklarhet i fråga om problemets innebörd. —

Till Bousset återkommer förf. i det följande.

under debatt, och det är under dessa förhållanden med nöje förf. konstaterar, att den svenske teologen *J. Lindblom* har, enligt en kort antydning[1], visat sig ha klarare syn på problemet än *Bousset, Bertholet* m. fl.

Såsom ofvan antyddes, innebär denna problemställning åtskilliga följdsatser i fråga om urkristendomen. Har nämligen denna historiskt uppstått i ett exklusivt judiskt Palestina, så måste det starka hellenistiska element, som otvifvelaktigt finnes inom densamma, ha inkommit i urkristendomen från en främmande, och i tid och rum jämförelsevis aflägsen kulturvärld (Alexandria, Efesus). Och detta nya element blir då för den ursprungliga kristendomen och *för dess stiftare* något alldeles främmande. Annorlunda ställer sig saken, om dessa religionshistoriska anknytningspunkter tilläfventyrs förefunnits redan på kristendomens egen ursprungsort. Det är i båda fallen fråga om urkristendomens religionshistoriska förutsättningar. Äro dessa att söka inom Palestina, i en judiskt-hellenistisk utveckling som kunde bilda grundvalen för den nya religionen, eller äro de att söka direkt i grekiska filosofemer, i grekiska mysterier, i gnosticism etc., vare sig inom Egypten eller på Mindre Asiens mark? Och inom hellenismens vida område bli i sådant fall anknytningspunkterna för kristendomen vanskliga att bestämma.

Detta är problemets uppställning. De konsekvenser, som däraf följa, torde vara vidtgående i isagogiskt och bibelteologiskt afseende. Den efterföljande framställningen drar

---

[1] *Lindblom*, anf. arb., sid. 246: "die schwierige Aufgabe zu prüfen, inwiefern der hellenistische Einfluss auf das älteste Christentum sich etwa schon auf palästinensischem Boden hat geltend machen können. Hier liegt *ein wenig bearbeitetes und sehr kompliziertes Problem vor, das aber von grösster Bedeutung ist*".

emellertid icke dessa konsekvenser, utan afser endast att uppställa och behandla denna allmänna religionshistoriska problemställning. Dock torde läsaren i det följande förlåta, att några antydningar om dessa konsekvenser på enstaka punkter lämnas.

Hellenismen i Palestina.

Den allmänt-kulturella situationen.

Så som problemet här ofvan blifvit uppställdt, blir frågan, i hvad mån hellenistiska inflytelser förefunnits i Palestina under den tid, som går före kristendomens uppträdande därstädes. Tidpunkten kan således, med hänsyn till kulturfaktorernas jämförelsevis långsamma tillväxt, sättas till de bägge århundradena närmast före vår tideräknings början samt något efter densamma, dock högst ett århundrade efter Kr.

Härvid ligger närmast till hands att besvara problemet genom en analys af den litteratur, som vi ha bevarad från denna tid. Men dessutom och i sammanhang härmed kan den frågan uppställas, huruvida i Palestina sådana förhållanden förelågo *i allmänt kulturellt afseende*, att öfverhufvud möjlighet förefanns för en litteratur, där tilläfventyrs hellenistiska tankebanor kunna konstateras. Antaget t. ex. att litteraturen från denna tid kunde uppvisas vara starkt hellenistisk — något som ju här lämnas alldeles åsido —, men å andra sidan den allmänt kulturella situationen vore afgjordt judisk och således anti-hellenistisk, så vore denna litteraturs förekomst endast sporadisk och dess betydelse för den följande religionshistoriska utvecklingen finge då ej anslås alltför högt. Litteraturen från denna tid i Palestina är ju jämförelsevis ringa, och förekomsten af hellenistiska tendenser inom densamma (om nu sådana kunde uppvisas) medger icke i och för sig

någon slutsats angående den allmänna religiösa nivån på den tid och den punkt, där kristendomen träder in i den religiösa utvecklingen. En dylik litteraturs affattningsort kan ju tillfälligtvis ha varit Palestina, ehuru dess författare haft sitt andliga hemland i hellenismens hufvudcentra. Däremot ställer sig saken annorlunda, om det exempelvis skulle kunna ådagaläggas, att ifrågavarande tidehvarf i Palestina redan till sin allmänt kulturella struktur företer bilden af en hellenistisk odling midt ibland judendomen och i ett, åtminstone någorlunda fredligt förhållande till densamma. Om så är, vore det en ganska följdriktig konsekvens, att detta finge sitt uttryck äfven i den dithörande litteraturen; då vore också de litterära källorna religionshistoriskt starka dokument, därför att de kunde antagas utgöra den trogna återspeglingen af de stora religiösa strömningarna vid denna tid. I motsatt fall åter vore dessa litterära källor endast att betrakta som enstaka uttryck för religiösa åskådningar, som stode isolerade från sin tid och sitt folk.

Erkännes riktigheten af denna argumentering, följer häraf en metodologisk konsekvens för lösandet af ofvan uppställda problem. Den judiska och hellenistiska tankevärldens sammanträffande kan tydligast konstateras i fråga om den förut behandlade föreställningen, athanasia, uppståndelse etc., såsom brännpunkten för deras förhållande till hvarandra. Men den punkten får således, af nu angifna skäl, icke ses isolerad. Därför måste behandlingen här vika in på den allmänna frågan, om möjligheten för en hellenistisk tankegång öfverhufvud förefanns i Palestina under ifrågavarande tid. Efter den frågans besvarande, kan undersökningen vända tillbaka till en litterär analys af dithörande böcker, med särskildt afseende fästadt vid just de “loci“, som utgöra brännpunkten för dessa kulturvärldars sammanträffande. Den litterära analysen måste där-

för med nödvändighet föregås af en undersökning af det allmänna kulturella läget i Palestina under exempelvis de tvenne århundradena före Kr. samt det första århundradet e. Kr. från synpunkten af förhållandet mellan judendom och hellenism.

Alexander den stores epokgörande insats i världsutvecklingen blef betydelsefull äfven för det judiska folket. Hellenismen trängde fram, och lyckades visserligen icke underlägga sig judendomen, men var otvifvelaktigt en makt af största kulturella betydelse jämsides med densamma[1]. Makkabeertiden innebär en stark och segerrik strid mot Hellas, såväl politiskt som religiöst, men får knappast fattas som opposition däremot i allmänt kulturellt afseende; de följande hasmoneerna intogo också en afgjordt vänlig hållning mot hellenismen. Väl har denna världsrörelse haft ojämförligt större hinder att motstå bland det judiska folket i jämförelse med andra folk, men äfven judarna ha icke kunnat helt afsöndra sig från dess inflytande.

Söker man nu geografiskt[2] bestämma hufvudorterna för hellenismens inträngande i Palestina, torde man till en början kunna konstatera, att det egentliga Judeen hade mesta motståndskraften däremot. Området söder om Lydda, Ramathaim och Ephraim samt väster om Jordan ha bildat en i sig jämförelsevis sluten enhet med Jerusalem till sin religiösa och kulturella medelpunkt; och inom detta område träffas heller inga grekiska kolonier, förrän på en jämförelsevis senare tid.

[1] Till det följande se *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes etc., Bd. II, 1898. *Stave*, Genom Palestina, 1893, äfvensom *Bædeker*, Palestina.

[2] Se karta öfver Palestina: Verlag der geografischen Anstalt von Wagner & Debes, Leipzig.

Det häremot svarande kustlandet var dock öfvervägande hedniskt. Kuststäderna Gaza, Askalon, Asdod, Apollonia (Arsuf) företräda i religiöst afseende en blandning mellan hellenistisk och nationellt-semitisk (d. v. s. filisteisk) gudsdyrkan (Astarte-Aphrodite etc.); i Joppe och Jamnia torde däremot det judiska inflytandet varit öfvervägande, nämligen efter makkabeertiden. Med undantag af kustlandet är sålunda det egentliga Judeen endast i mindre grad berördt af hellenismen, hvilket också bekräftas af det kompakta motstånd, som särskildt Antiokus Epiphanes rönte vid sina helleniseringsförsök i Jerusalem.

Går man däremot längre norrut, blir situationen afsevärdt olika. Redan under Alexander den stores tid skedde en macedonisk kolonisering af staden Samaria; trots den krigiska förödelse, som flere gånger öfvergick staden (Joh. Hyrkan, Alex. Jannäus), har tydligen denna grekiska koloni icke alldeles försvunnit, eftersom Herodes återuppbyggde staden såsom en hellenistisk stad med Augustustempel etc.[1] Midt i provinsen Samarien ha således tvenne stadsområden med alldeles olika kulturer gränsat till hvarandra, nämligen det hellenistiska Samaria och det semitiska Sichem, som var den religiösa hufvudorten för den samaritanska befolkningen; afståndet mellan de bägge städerna, således oberäknadt stadsområdet, synes vara allenast 1 mil[2]. Längre mot norr träffa vi afgjordt hellenistiska städer vid kusten, således samma förhållande som i fråga om det egentliga Judeen: Cæsarea, Dora, Akka (Ptolemais). Mera anmärkningsvärdt är emellertid förhållandet med de inne i landet liggande städerna. En af de betyd-

---

[1] Se *Stave*, anf. arb., s. 562.

[2] Härvid märkes, att Samarias stadsområde synes åtminstone i något senare tid ha varit afsevärdt stort, enligt Eusebius, Onomast. p. 249. *Schürer*, anf. arb., II, s. 153.

ligaste hellenistiska städerna torde ha varit “Skyternas stad“, Skythopolis, liggande i närheten af Jordan invid gränsen mellan Samarien och Galileen. Då denna stad redan finnes omnämnd under Alexander den stores tid, samt dessutom under Makkabeertiden uttryckligen angifves såsom en hednisk stad, ehuru icke mot judarna fientlig, följer däraf, att den hellenistiska odlingen haft en betydande tid att slå rot och utbreda sig. Skythopolis’ vidsträckta gränsområde har sträckt sig i NNO. ända fram till Gadara. Detta Gadaras område torde ha sträckt sig ända fram till sjön Genesaret, fram emot en annan hellenistisk stad, belägen invid Genesarets strand, nämligen Hippos. Under judiska upproret blefvo såväl Hippos som Gadara ödelagda af judarna, hvarför, enligt Josephus, invånarna hämnades genom repressalier på de därstädes boende judarna. Denna Josephus’ berättelse visar alltså, att under denna upprorsrörelse, hvars nationella karakter är ostridig, ifrågavarande städer betraktades såsom hedniska, det är hellenistiska. Särskildt Gadara torde haft en afgjordt hellenistisk prägel. Vid Herodes d. stores död betecknas staden af Josephus uttryckligen såsom en πόλις Ἑλληνίς. Redan därförut har staden lämnat sin tribut till den hellenistiska odlingens förkofran genom några från denna stad utgångna filosofer, bl. a. epikureern Philodemos, hvilken må äga sin, om ock undanskymda, plats i logikens historia[1], samt cynikern Menippus[2], epigramdiktaren Meleager och retorn Theodorus, hvilken sistnämnde varit lärare åt kejsar Tiberius. Allt detta visar, att staden Gadara under århund-

---

[1] Genom en skrift περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, som varit en föregångare till medeltidens logiska arbeten. Intressant är att konstatera, hurusom den epikureiska skolan fått tvenne jämförelsevis betydande lärjungar från Nord-Palestina, nämligen utom nyssnämnde Philodemos (omkr. år 100) äfven Zenon från Sidon (omkr. år 150).

[2] Huruvida denne lefvat i tredje eller första årh. f. Kr., må anses besvaradt af *Zeller*, Phil. d. Griechen, III Aufl., I, 246, III, 1, 766.

radena närmast före Kr. samt äfven därefter haft icke obetydliga relationer till den hellenistiskt-romerska bildningen[1]. — Påfallande är i hvarje fall det starka hellenistiska inslaget i trakten omkring sjön Genesaret. Områdena tillhörande städerna Gadara, Hippos och Tiberias ha tydligen bildat ett sammanhängande komplex tillsammans med det något sydligare belägna Skythopolis[2]. Härtill ha anslutit sig i östlig och sydöstlig riktning Capitolias (Bet Ras) (ehuru något senare) och Abila, samt söder om sjön staden Pella och den sannolikt i närheten liggande Dium. Särskildt anmärkningsvärdt är, att hellenismen i dessa tvenne sistnämnda städer går tillbaka ända till Alexander den store, hvilken enligt en uppgift af Stephanus Byz. anlagt dessa städer[3]. I fråga om Pella kan denna uppgift vinna ett visst stöd genom stadens namn, som är lika med en motsvarande stads i Macedonien, känd såsom Alexanders födelsestad. Att staden varit öfvervägande hellenistisk, bestyrkes indirekt af Josephus[4], som omtalar att Alex. Jannäus förstörde staden, därför att dess innevånare icke ville antaga "de judiska sederna", hvaraf följer, att de icke-judiska sederna, d. v. s. de hellenistiska, voro i så stark majoritet, att det icke var nog med att utrota de grekisktsinnade bland innevånarna, utan hela staden måste förstöras. I allmänhet visar Alexander Jannäus' krigshistoria, huru starkt

---

[1] Det har ett betydande religionshistoriskt intresse, att i sammanhang härmed konstatera, hurusom Jesu verksamhet tidtals varit förlagd till denna starkt hellenistiska trakt, t. ex.: "De seglade ned till Gadarenernas land, som ligger midt emot Galileen", Luk. 8: 26. Jfr Mt. 8: 28, Mk. 5: 1 f.

[2] Hos Josephus läses nämligen: ἐμπίπρησι τάς τε Γαδαρηνῶν καὶ Ἱππηνῶν κώμας, αἳ δὴ μεθόριοι τῆς Τιβηριάδος καὶ τῆς τῶν Σκυθοπολιτῶν γῆς ἐτύγχανον κείμεναι. Vita. 9.

[3] Δῖον πόλις ... Κοίλης Συρίας, κτίσμα Ἀλεξάνδρου, καὶ Πέλλα. *Schürer*, II, 138.

[4] Bell. Jud. I. 4, 8.

det hedniska elementet varit företrädt i orterna norrut. Detta "hedniska" element är naturligtvis en synkretistisk blandning af allehanda religionsformer, men säkerligen har det hellenska inslaget varit mycket starkt. Under nämnda konungs tid, således omkring år 100 och tiden därefter, är sålunda den hellenistiska bildningen rotfast i norra delen af Palestina. — Omkring Genesaret märkas vidare, utom den i öfrigt obekanta orten Philoteria, städerna Julias (Bethsaida) vid sjöns norra ände, och Tiberias på västra sidan midt emot ofvannämnda Hippos. Ifrågavarande tvenne städer äro jämförelsevis unga; då de anlades af resp. Filippus och Herodes Antipas, således i rundt tal vid vår tideräknings början, kan det hellenistiska elementet därstädes icke ha haft så stark tradition, som i de närbelägna Hippos, Gadara etc. Om också stadsförvaltningen etc. varit ordnad på grekiskt sätt, har säkerligen befolkningen varit till stor del judisk.

Längre norrut torde det judiska elementet ha aftagit i betydelse. Ett starkt hellenistiskt samhälle är Cæsarea Panias, beläget vid en af Jordans källfloder[1]. Staden, som fått sitt namn efter en åt guden Pan invigd grotta[2], torde ha fått sin helleniserande karakter redan i tredje årh. f. Kr., och denna förstärkes ytterligare under Filippus' herradöme, då den erhöll sitt namn Cæsarea. Dess tillhörande landsbygd får väl tänkas ha varit rätt afsevärd, motsvarande stadens betydelse[3].

Staden Sepphoris (Dio Cæsarea, Saffurije), belägen ungefär midt emellan sjön Genesaret och Medelhafvet, synes ha haft öfvervägande judisk befolkning, att döma af den omständig-

---

[1] Närmare bestämdt den östligaste: Nahr Banijas.

[2] Lämningar af Pan-templet finnas ännu, se *Stave*, anf. arb., s. 506,

[3] Jesus har tydligen besökt denna trakt, hvars hufvudort var helgad åt den grekiske guden Pan. Se Mk. 8: 27: "Och Jesus och hans lärjungar gingo till byarna vid Cæsarea Philippi".

heten, att staden var hufvudorten för upproret efter Herodes död. Efter den tiden torde väl det hellenistiska elementet ha tillväxt, i all synnerhet sedan Herodes Antipas, således under de första årtiondena e. Kr., gjorde staden till Galileens hufvudstad, hvilken rangplats den emellertid omkring år 26 e. Kr. fick afstå till Tiberias. Stadens småningom skeende hellenisering bevisas af dess romarvänlighet under Josephus uppror i Galileen 66, 67 e. Kr. Denna judiskt[1]-hellenistiska stad torde, som vanligt, ha haft ett rätt betydande landområde, då enligt en notis hos Eusebius[2], detta sträckt sig i sydöst ända fram mot berget Tabor, beläget i omedelbar närhet till Nazareth. Huruvida Nazareth rättsligen räknats med till Sepphoris område, må lämnas osagdt, men så mycket torde med säkerhet kunna sägas, att dess omedelbara närhet till Sepphoris — af kartan att döma föga mer än en half mil — knappast kunnat undgå att påtrycka denna jämförelsevis obetydliga orts innevånare den judiskt-hellenistiska färg, som utmärkte Galileens närbelägna hufvudstad[3].

Samtidigt med det starka hellenistiska kulturinflytandet i norra Palestina, ha naturligtvis alltjämt förefunnits andra faktorer, såväl rent judiska som också äldre israelitiska, hvilka med de religiösa föreställningarnas konservatism bibehållit sig i en jämförelsevis ålderdomlig form, samt också orientalisk hedendom. Det judiska inflytandet har självklart förefunnits

---

[1] Det judiska elementets betydelse därstädes framgår af den ansedda synagoga, som där fanns, med namnet "vinträdets synagoga", כנישתא דגופנא. *Schürer* II, 449.

[2] Euseb. Onomast. p. 250: Δαβειρά . . . ἐν τῷ ὄρει Θαβῶρ, ἐν ὁρίοις Διοκαισαρείας.

[3] Det må antecknas, att Codex Cantabr. läser Joh. Ev. 11: 54 sålunda: "Därför vandrade Jesus nu mera icke öppet bland judarna, utan gick bort därifrån till *Sepphoris* landsbygd etc." (εἰς χώραν Σαμφουρειν). *Schürer* II, 163.

i form af anslutning till Jerusalems tempel, en mängd i städerna befintliga synagogor etc., och behöfver ju ej här närmare bevisas; särskildt är i det föregående uppmärksamheten fästad vid den starkt judiska färg, som åtminstone århundradena före Kr. utmärkt den betydande staden Sepphoris. En kvarlefva af en äldre israelitisk tradition synes ha fortfarande funnits i samma trakt, nämligen på berget Karmel, bekant redan från I Reg. kap. 18 berättelse om Elias uppträdande. Ännu så sent som i vår tideräkning förefanns därstädes en höjdkult under bar himmel, således utan tempelbyggnader och utan gudabilder. Härom berätta nämligen såväl Tacitus som Suetonius[1]. Vid samma berg har som kontrast till denna ålderdomliga religionstradition funnits en stad Gaba med öfvervägande hednisk befolkning, där Herodes grundade en koloni; att dennas sympatier voro anti-judiska, vardt uppenbart vid det judiska upproret, då staden återfinnes bland judarnas motståndare. — Det är således en egendomlig kultursituation, att på ett geografiskt så ringa område som ett par mil ha sammanförts så heterogena företeelser som den öfvervägande *judiska* staden Sepphoris, den hedniska (d. v. till stor del säga *hellenistiska*) kolonien Gaba, samt slutligen den *gammalisraelitiska* höjdkulten på Karmel. Ifrågavarande område ligger i omedelbar närhet af kristendomens geografiska begynnelsepunkt, *Nazareth*. Faktum konstateras, men konsekvenserna dragas icke i detta sammanhang.

Nu må af det senast anförda göras en sammanfattning.

Under den tidrymd, som här närmast intresserar oss och som sträcker sig från två århundraden före Kr. samt ett

---

[1] Tacitus, Hist. II, 78: “Est Judæam inter Suriamque Carmelus; ita vocant montem deumque. Nec simulacrum deo aut templum (sic tradidere majores), ara tantum et reverentia“. Sueton, Vesp. 5: “Apud Judæam Carmeli dei oraculum consulentem“ etc.

århundrade in i den nya tideräkningen, är den allmänt-kulturella situationen i Palestina följande:

Syd-Palestina utgör en kompakt judisk enhet med undantag för kuststäderna, där det hellenistiska elementet är starkt framträdande. Detta område må ha varit inom sig söndradt i ganska olikartade partier, men deras enhet i politiskt och religiöst afseende är påtaglig, nämligen i jämförelse med hedendomen rundt omkring. Denna judendom har, i känslan af sin inre styrka, sökt utbreda sig på hellenismens bekostnad. Härnadstågen under Aristobulos och Alexander Jannäus — visserligen föga sympatiska representanter för judendomen — äro den judiska kulturens och religionens både självförsvar och missionstendens mot hellenismen i väster och norr; ifrågavarande tids krigshistoria visar, att saken ingalunda gällde någon sammansmältning mellan dessa båda kulturvärldar, icke ett både — och utan ett antingen — eller[1]. När så denna exklusiva judendom icke kunde bli världseröfrande, utan slogs tillbaka med både kulturella och militära vapen, så blef den endast en isolerad och jämförelsevis ringa kulturföreteelse.

I Nord-Palestina åter är situationen afsevärdt olika. Den hellenistiska kulturen har på sin vandring norrifrån slagit rot i åtskilliga städer i norra och östliga Palestina redan så tidigt som under Alexander den stores tid. I dessa trakter har på antydda ställen (Cæsarea Philippi, Pella m. fl.) denna kultur sålunda kunnat se tillbaka på en 300-årig utveckling, vid den tid, då kristendomen uppträder i samma trakter. Denna ut-

---

[1] Ex. Simon Makk. fördref de judiska invånarna ur staden Jope: ἐξέβαλε τοὺς ὄντας ἐν αὐτῇ, I Makk. 13: 11. Joh. Hyrk. tvingade Idumeerna att antaga omskärelse och den judiska lagen. Joseph. Ant. 13: 9, 1. Den exklusiva judendomens intolerans har i sin tur framtvingat en tidvis rätt starkt framträdande hårdhet i hellenismens uppträdande mot judendomen. Eljest utmärkes hellenismen af en på tolerans grundad assimilationsförmåga.

veckling har gått småningom, men den har i stort sedt varit segerrik för hellenismen. Detta visar sig däraf, att området för densamma ökas mer och mer. Vid tiden för Kr. födelse uppstå nya hellenistiska städer, t. ex. Tiberias. Det är icke där frågan om ett utrotande af den judiska kultur- och religionstypen, utan om ett fredligt sammanväxande, där båda typerna inverka på hvarandra. Detta utesluter naturligtvis icke, att friktioner — mången gång nog så allvarliga — kunnat uppstå mellan de bägge kulturelementen. Trots den makkabeiska nationalitetsrörelsen har den hellenistiska kulturen stadigt gått fram; den har slagit rot därstädes redan under Alexander den store och småningom tilltagit i betydelse, samt får under första årh. efter Kr. ett afsevärdt tillskott genom det romerska elementet. Det ligger i sakens natur, att denna succesiva utveckling har geografiskt följt kommunikationslederna, och således mest framträdt dels efter kusten vid Medelhafvet, dels ock i närheten af den uråldriga vägen mellan Syrien och Arabien, Derb-el-Haddsch, således i Ostjordanlandet[1], äfvensom i det Syrien närbelägna Galileen. Det egentliga Judeens geografiska läge möjliggjorde däremot en jämförelsevis starkare genomförd isolering. Dock får gifvetvis icke det hellenistiska elementets betydelse i Jerusalem underskattas, ty redan i den första kristna församlingen möter oss en stark skism mellan det judiska och det grekiska elementet[2]. Nord-Palestina har däremot icke varit så fullständigt införlifvadt med den rent judiska kulturvärlden, utan har äfven under Israels äldre tider företett andra drag. Trycket från andra folk har

[1] Det egentliga Dekapolis var ju ett land, där redan på Jesu tid “Zeus och Apollo höllos lika mycket i vördnad som Jahve“. *Stave*, anf. arb. s. 490.

[2] Apg. VI: 1: ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους. Tvisten löstes genom insättande af sju diakoner, hvilka alla buro *grekiska* namn.

varit större[1]. Befolkningen därstädes har under århundradens lopp blifvit blandad med allehanda icke-judiska element; den allmänna kultursituationen därstädes blir i enlighet därmed icke så exklusivt-judisk som i södra delen af landet. Följaktligen är det en gynnsam jordmån, i hvilken helle-

[1] Särskildt vill förf. fästa uppmärksamheten vid, att i Nord-Palestina redan i gamla tider funnits en befolkning af sannolikt *indo-europeiskt* ursprung, nämligen Hettiterna (Cheta). Detta folk har bott i Syrien med hufvudstäderna Qadeš och Karkemiš, och nämnes i källorna omkring år 1500 såsom inveckladt i strid med Egypten. Tydligen har äfven under Hebreernas invandring i Palestina detta folk varit därstädes bofast; i hvilken utsträckning så varit förhållandet, kan icke afgöras. De problem, som i detta afseende ligga fördolda i Gen. 23 och Nu. 13: 30, må här lämnas öppna. Men i norra Palestina finnes ett hettitiskt rike på Salomos tid, enligt I Reg. 10: 29 (jfr I Reg. 11: 1), hvilket tydligen ännu något senare varit af den betydelse, att blotta ryktet om dess ingripande var nog att förjaga Syrerkungen Benhadad från Samaria: “Herren hade låtit Syrernas läger höra ett dån af vagnar och ett dån af hästar och ett dån af en stor härskara, så att de sade till hvarandra: Si Israels konung har besoldat emot oss Heteernas konungar och Egypternas konungar, att de skola komma öfver oss“, II Reg. 7: 6. I detta sammanhang har det mindre betydelse, *när* detta egentligen skett, vare sig under Joahaz ben Jehu (Kuenen, Stave) eller Joram (Wellhausen) eller Ahab (Winkler). Ifrågavarande hettitiska riken synas ha upphört genom Assyrerkungen Sargons krigståg, således omkring år 722; men politisk undergång är icke detsamma som kulturell undergång. I hvarje fall saknar det icke sitt intresse, att hos Nord-Palestinas befolkning möjligen förefunnits sedan gammalt ett indo-europeiskt inslag.
Vidare bör påpekas, att Nord-Palestinas politiska samhörighet med Jerusalem icke alltid varit af starkaste slag. T. o. m. under en tid af politisk storhet, sådan som Salomos, har det feniciska herraväldet varit starkt framträdande i denna del af Israels rike, I Reg. 9: 11. Liknande förhållanden, mutatis mutandis, framgå indirekt ur makkabeernas och hasmoneernas historia.
Israels historieskrifvare ha sökt upprätthålla fiktionen om “Israels barn“ såsom en politisk och religiös enhet, och denna enhet har naturligtvis också förefunnits till en viss grad. Men samtidigt härmed går genom Israels hela historia en stark motsats, för att ej säga spänning, mellan Nord-Palestina och Syd-Palestina.

nismen intränger och utbreder sig därstädes under århundradena närmast före Kr., och naturligtvis äfven tiden därefter. I stort sedt, torde detta kunna betecknas såsom en under jämförelsevis fredliga former skedd assimilation, eller om detta uttryck är för starkt, en fredlig samvaro mellan hellenism och judendom. Denna hellenism åter är i sin ordning en sammansmältning af allehanda kulturelement, där dock den rent grekiska kulturen bildar det sammanhållande bandet under allehanda orientaliska former. Judendomen därstädes får väl i sin ordning knappast tänkas alldeles enhetlig; dess exklusivt judiska karakter har naturligtvis varit starkt framträdande, men säkerligen har därjämte förefunnits religionselement, som fallit tillbaka på äldre israelitiska traditioner med mindre exklusiv beskaffenhet än den samtida judendomen (jfr härofvan om Karmel, sid. 41).

Det är dessa trakter med dess säregna och hittills tyvärr föga undersökta förhållanden, som bilda den religionshistoriska anknytningspunkten för den nya världsreligionen, kristendomen. För att åskådliggöra detta, kan man göra följande geografiska sammanställning.

Vi ha följande städer eller större orter med afgjordt hellenistisk färg, och naturligtvis äfven samtidigt med mer eller mindre judisk befolkning: Samaria, Cæsarea, Dora, Akka (Ptolemais), Sepphoris, Cæsarea Philippi, Tiberias, Hippos, Gadara, Abila, Capitolias, Pella, Skythopolis, samtliga belägna i Nord-Palestina (ordet taget i rätt vidsträckt bemärkelse). Placerar man dessa, under hellenistiskt kulturinflytande stående orter i en cirkel (naturligtvis utan pretentioner på matematisk noggrannhet), så frågas: Hvar är dennas medelpunkt att söka?

Svar: *Denna cirkels medelpunkt heter Nazareth.*

Detta konstateras som ett geografiskt faktum. Religions-

historiska konsekvenser få dock tillsvidare icke häraf dragas. Premissen (d. v. s. den föregående utredningen) talar allenast om den allmänt-kulturella situationen i Palestina vid tiden för kristendomens framträdande, men detta medger ju icke utan vidare någon slutsats af religionshistorisk art. Undersökningen måste sålunda kompletteras med en litterär analys, men denna får gifvetvis större värde, när den, som här skett, ses mot bakgrunden af de tidshistoriska förutsättningarna i allmänt-kulturellt afseende[1]. Vi öfvergå sålunda till denna religionshistoriska analys af litteraturen från förevarande tid.

De litterära källorna.

Af föregående kapitel torde ha framgått, att den allmänt kulturella situationen i Palestina, under en tidrymd, som i stort sedt utgöres af de tvenne århundradena före Kr. samt, exempelvis, det första årh. e. Kr., icke varit enbart judisk. Det judiska elementet har varit jämförelsevis enhetligt i det egentliga Judeen; Nord-Palestina åter, från Samaria i söder till Cæsarea Phil. i norr, inklusive det östliga område, som betecknas med namnet Dekapolis, är starkt influeradt af den hellenistiska kulturen, hvilken därstädes går tillbaka ända till Alexander d. st. Detta nordliga och sydliga kulturområde skiljes af en fristående och mindre betydelsefull religionsform, nämligen den halft gammalisraelitiska, halft hedniska samaritanska typen. Särskildt i Nord-Palestina (inkl. Dekapolis) har

[1] Denna skizz kan ju ytterligare kompletteras genom hänvisning till det starka inflytande, som hellenismen bevisligen haft i Palestina under denna tid i afseende på statsförfattning och municipalförvaltningen, handels- och myntförhållanden, byggnadsstil m. m. (*Schürer*, II, s. 42 f.). Särskildt i sistnämnda afseende finnas ju ännu i dag talrika ruiner af grekisk arkitektur, som vittna om hellenismens starka betydelse i Palestina. Se härom moderna reseskildringar, t. ex. *Stave,* anf. arb. sid. 489, 498 m. fl. st. Jfr ock Bædekers Palestina!

således vid tiden för kristendomens framträdande olika kulturvärldar sammanträffat såsom i en brännpunkt. I betraktande af de litterära och arkeologiska källornas armod är det dock förenadt med oerhörda svårigheter att noggrant kunna analysera de olika beståndsdelarna af de folk- och kulturelement, som blandats om hvartannat i den stora efter-alexanderska folkhvirfveln. Men hvad angår Palestina, skulle denna analys möjligen kunna fastställa tre olika hufvudriktningar, nämligen

1) den judiska typen, i kultisk samhörighet med Jerusalem, och med samma, mer eller mindre betonade, exklusivitet, som utmärker judendomen i Judeen;

2) den mera folkliga fromheten, som går tillbaka till gammalisraelitiska traditioner;

3) den helleniserande typen, hvilken i sin ordning, såväl i etnografiskt som allmänt kulturellt och därmed äfven religiöst hänseende är sammansatt af mångahanda olika faktorer, men hvilken dock kan betraktas som en enhet i jämförelse med de båda första typerna[1].

---

[1] Det är på denna mark som kristendomen uppväxt. Och då kristendomen gifvetvis har sina religionshistoriska anknytningspunkter i den föregående utvecklingen, är det antagligt, att dessa tre typer skola återfinnas äfven i urkristendomen. Exempelvis kunna följande nytestamentliga paralleler angifvas:

Till typ 1: "I skolen icke mena, att jag har kommit för att upplösa lagen och profeterna . . . Förrän himmelen och jorden förgås, skall icke den minsta bokstaf eller en prick af lagen förgås." Mt. 5: 17—18. Textens äkthet förutsatt.

Till typ 2: stora delar af bergspredikan.

Till typ 3: den Johanneiska traditionen.

Dylika fristående paralleliseringar afse ju endast att antyda möjligheten af dessa riktlinjers tillämpande på urkristendomen. Dessa preliminära antydningar borde ju sedermera fullföljas genom att den religionshistoriska undersökningen fördes öfver till exegetiskt område.

Ofvanstående hindrar naturligtvis icke, utan vill tvärtom uttryckligen betona, att kristendomen ingalunda är någon slags mosaik af

Den allmänt-kulturella situationen pekar alltså i fråga om Palestina hän på möjligheten af en syntes af ofvannämnda tre hufvudriktningar, eller, om man vill ytterligare generalisera genom sammanslagning af typerna 1 och 2, hvilkas inbördes gränser naturligtvis ej få tänkas alltför skarpa, *en syntes af det judiska och hellenistiska elementet.*

Detta är sålunda situationen i allmänt-kulturellt afseende. Då inställer sig gifvetvis frågan, huruvida denna situation i fråga om de religiösa föreställningarna verkligen får sitt uttryck i och sin bekräftelse af den religionshistoriska bild, som ifrågavarande tids litterära källor gifva.

De litterära källor, som för angifna tid ifrågakomma äro följande: etiop. Henoksboken, Jubilæerboken, IV Esra, Syr. Baruk-apokalypsen, Testam. XII Patr. Dessa källor äro tillräckliga, då en någorlunda allmän enighet finnes angående tiden för deras författande samt uppkomstorten. Åt öfrig pseudepigrafisk litteratur, som tillhör denna tid och som har Palestina till sin hemort, torde man åtminstone *icke i första hand* behöfva ägna någon uppmärksamhet, af skäl, som här nedan angifves [1].

---

olika religionsmoment, utan en enhetlig skapelse, men med olika religionshistoriska anknytningspunkter. Den religionshistoriska forskningen måste betjäna sig af analytisk metod, ehuru lifvet själft utvecklar sig syntetiskt.

[1] *Ascensio Isaiæ* (omkring år 100 e. Kr.), har icke någon afgörande betydelse i här föreliggande afseende.

Salomos Ps. och *Od.* ha vållat förf. åtskillig tvekan. Äfven om ett starkt kristet inflytande här gör sig gällande, så gå dessa arbeten säkerligen tillbaka till rent judisk psalmdiktning, ehuru gränsen mellan båda icke kan med säkerhet uppdragas. Under dessa osäkra litterärkritiska förhållanden har förf. ansett sig böra tillsvidare bortse därifrån.

Sibyllinska böckerna innehålla alltför många litterärkritiska dunkelheter för att medge säkra slutsatser.

Den slaviska Henoksboken har möjligen varit föremål för kristen bearbetning (se *Steuernagel,* Lehrbuch der Einleitung in das

Omnämnda fem arbeten tillhöra samtliga den tid och ort, som här närmast intresserar oss, nämligen de två århundradena före Kr. samt någon tid in i första årh. efter Kr. högst fram till år 100 e. Kr. De äro vidare författade i Palestina.

Behandlingssättet af här ofvan angifna källor bör vara analytiskt, därför att materialet är så ytterligt litet behandladt från den synpunkt det här gäller. Den moderna religionshistorien har visserligen på senare tid börjat ägna sin uppmärksamhet åt ifrågavarande litteratur, men har såsom allmän regel fört den på samma plan som diasporalitteraturen. Häraf har följden blifvit en sammanblandning mellan den palestinensiska och den utompalestinensiska hellenismen, så att bådas religiösa åskådningar fått gälla som identiska med hvarandra. Om däremot — som här sker — dessa båda områden hållas i sär från hvarandra, är en syntetisk framställning af den palestinensiska hellenismen i dess förhållande till judendomen öfverhufvud icke möjlig utan en föregående analytisk undersökning. Då emellertid redan detta är en särdeles svår och vidlyftig uppgift, ämnade förf. särskildt stanna vid Henok och IV Esra; dessa två beteckna ifrågavarande periods början och slut (nämligen kronologiskt). Men förf. fäster ut-

---

Alte Test., 1912, sid. 819) och fordrar sålunda en noggrann litterärkritisk granskning. Emellertid är slav. Hen. af en icke ringa betydelse för här behandlade ämne, ehuru därvid en afsevärd svårighet inverkar: en religionshistorisk forskning måste nämligen på här föreliggande område, där undersökningens resultat kan vara beroende af textens *ordalydelse*, vara baserad på direkt tillgång till källorna, och detta har ifråga om Henok II varit omöjligt på grund af förf:s bristande insikt på det slaviska språkområdet. Dessutom är slav. Hen. sen till tiden.

Assumptio Mosis har nog ett visst intresse för här föreliggande uppgift. Samma torde kunna sägas om *Vita Adæ* med *Apocalypsis Mosis* etc., *Apocal. Abrah.* m. fl.

Se härom i öfrigt *Charles, Steuernagel, Bousset, Bertholet, Kautzsch, Schürer* m. fl.

tryckligen uppmärksamheten vid, att såväl Jub. som Syr. Bar. Apok. och Test. XII Patr. äro hvar för sig förtjänta af en noggrann analys från angifna synpunkter. Emellertid kan behandlingen af nämnda tvenne arbeten, etiop. Hen. och IV Esra, tillräckligt angifva hufvudpunkterna af problemet. Det förefaller vara en nog så angelägen sak, att den religionsvetenskapliga forskningen, klarare än hittills skett, formulerar problemet om judendom och hellenism, samt söker problemets lösning efter här uppdragna linjer. I detta afseende kan uppgiften få en ganska klar belysning, äfven om den tillsvidare begränsas till omnämnda tvenne arbeten.

Då nu hufvudsaken är, att i dessa arbeten söka de religionshistoriska anknytningspunkterna för kristendomen med särskildt afseende på, huruvida redan i Palestina vid tiden för kristendomens framträdande det hellenistiska elementet därstädes funnits i den grad, att den stora och betydelsefulla Johanneiska strömningen därur kan finna sin religionshistoriska förklaring, så följer däraf, att dessa arbeten kunna hvar för sig betraktas såsom en relativ enhet. Det litterärkritiska bedömandet af dessa källors egen inre utvecklingshistoria kommer sålunda att få ett mera underordnadt intresse. Hufvudsaken är allenast, att de olika delar, hvaraf källorna säkerligen hopfogats, falla inom nu angifna tidrymd samt ha Palestina till sin ursprungsort. Om det t. ex. kan uppvisas olika tankekedjor, som icke direkt öfverensstämma med hvarandra, såsom utan svårighet låter sig göra[1] — så visar detta från

---

[1] Exempel härpå kunna i fråga om Henok visas genom följande citat från *Charles:* "In XCI—CIV the Messianic kingdom is temporary in duration but not so in LXXXIII—XC: in the former the final judgement is consummated at the close of the kingdom, in the latter at its beginning. In XCI—CIV there is a resurrection of the righteous only; in LXXXIII—XC of the righteous and the apostate Jews. The kingdom to which the righteous rise in

litterär synpunkt på olika traditioner och olika författare till ifrågavarande delar; men från *religionshistorisk* synpunkt kan man i sådant fall konstatera, att dylika tankeelement faktiskt förefunnits inom en viss angifven tidrymd och på ett visst geografiskt område. Om således urkristendomen ställes mot dess i tiden närmast föregående utvecklingsperiod, i syfte att finna förbindelselinjerna dem emellan, så är det tillräckligt, om man i den senare, sedd såsom en enhet, kan finna den förras historiska anknytningspunkter. Analysen behöfver icke i första hand drifvas ända därhän, att man uppställer den på sidan om hufvudproblemet liggande frågan om den inre utvecklingsgången i den tidsperiod, som man förut ställt i motsats mot den efterföljande utvecklingen, d. v. s. urkristendomen. Häraf följer sålunda, att det kan anses vara metodologiskt berättigadt, att icke alltför strängt skilja de olika delar, hvaraf ifrågavarande arbeten äro sammansatta. Denna princip anser sig förf. kunna tillämpa så vidsträckt, att t. ex. i fråga om Henok äfven de s. k. noakitiska interpolationerna rymmas därunder[1].

På angifna skäl torde därför de litterärkritiska synpunkterna här kunna förbigås, under uttryckligt hänvisande till *Kautzsch*, *Steuernagel* och, framförallt, *Charles*, hvilkens arbete på detta område är ett "standard work". Ett enbart referat af dithö-

XCI—CIV is not the temporary kingdom on the earth but the new heaven, but in LXXXIII—XC it is the Messianic kingdom on the earth". *Charles*, The Apocrypha etc. II, 1913, sid. 170.

[1] Angående dessas tidsbestämning torde endast kunna sägas följande: "Die Meisten verzichten auf eine nähere Zeitbestimmung", *Kautzsch*, anf. arb., II, s. 224.

Dock påpekas, att förf. icke velat tillämpa denna princip annat än i allmänhet. Undantag äro gjorda efter en så vidt möjligt noggrann granskning från litterärkritisk synpunkt. Exempelvis äro inga slutsatser byggda på Henok kap. 105: 2, där det egendomliga uttrycket förekommer: "Jag (d. v. s. Gud) och min Son (Messias)". Stället är enstaka och *kan* vara interpolation. Jfr analysen af IV Esra.

rande inledningsfrågor är under dessa förhållanden af ringa värde.

Dock vill förf. ifråga om Henoks bok göra några anmärkningar, nämligen i fråga om dess ursprungliga *språkliga* affattning samt om dess *ursprungsort*.

På hvilket språk är Henok ursprungligen författad? Svaret på den frågan lyder olika: antingen så, att något afgörande icke med säkerhet kan ske (Dillman, Flemming m. fl.) eller så, att det ursprungliga språket varit hebräiska (Hilgenfeld) eller ock att detsamma varit aramäiska (Wellhausen, Steuernagel, Bousset) eller ock slutligen så, att det varit dels hebräiska, dels aramäiska (Charles). De hebräiska delarne äro enligt honom kap. 1—5; 37—106, och de aramäiska kap. 6—36. Ett exempel på *Charles'* bevisföring må lämnas: kap. 6: 8: grek. texten lyder οὗτοί εἰσιν ἀρχαὶ αὐτῶν τῶν δεκάδων. Under förutsättning af denna texts riktighet[1] skulle detta angifva en aramäisk (således icke hebräisk) konstruktion: ראשיהון דעסריתא. Men med samma bevisföring skulle man under likartade förhållanden kunna bevisa, att Höga Visan är författad på västaramäiska: Cant. 3: 7 läses nämligen מטתו שלשלמה ששים גברים סביב לה. Antaget, att man endast hade en ordagrann grekisk öfversättning häraf, och frågade efter det ursprungliga originalspråket (hebr. eller aram.?), skulle enligt Charles använda bevisföring svaret bli aramäiska, på den grund, att konstruktionen är aramäisk, hvilket ju icke i och för sig bestrides. Med andra ord: man kommer med Charles argument aldrig längre än till antagande af aramäiska konstruktioner i originaltexten, hvilket ju icke hindrar, att språket ändock varit hebräiska. Öfvergången från hebräiskan till aramäiskan, — för öfrigt en dunkel punkt i judendomens utveckling —

[1] *Flemming* läser nämligen οὗτοί εἰσιν ἀρχαὶ αὐτῶν, οἱ ⟨ἐπι⟩ δέκα.

innebär naturligtvis, att en mängd aramäismer trängt in i hebräiskan, hvilket ju kan vara förhållandet med Henok. Originalets språk kan ju ha varit hebräiska, ehuru från en tid, då densamma varit mer eller mindre inmängd med aramäiska konstruktioner och ord. Förf. skulle snarast vara böjd för antagande af ett *nyhebräiskt* original, (således = Jubilæerboken), och anser sig under dessa förhållanden kunna i förekommande fall gå tillbaka till ett hebräiskt, resp. nyhebräiskt, original.

Hvad angår frågan om det ursprungliga originalets affattningsort, är denna fråga utan tvekan besvarad med en hänvisning till Palestina. Men man torde kunna angifva platsen än noggrannare.

I kap. 90: 28 läses nämligen om grundandet af det nya, himmelska Jerusalem: “man förlade det i en ort i landets sydliga del“. Detta synes sålunda angifva, att förf. till dessa ord vid det tillfälle, då han ser denna syn, befinner sig på en ort, belägen norr om det dåvarande Jerusalem (det nya Jerusalem tänkes väl bli uppbyggdt på sin gamla plats)[1].

Vidare lokaliseras platsen ännu tydligare i kap. 13: 7 f.: “Och jag gick bort och satte mig vid Dans vatten i landet Dan, som ligger söder om Hermons västsida. . . . Och de

---

[1] Vers 31 samma kap. omtalar, att Henok vid “de tre hvitkläddas“ hand *fördes upp* från paradiset, där han i detta kap. befinner sig, till det nya Jerusalem. Här frågar *Kautzsch-Beer*: “Wie kann die Versetzung Henochs aus dem Paradies nach dem neuen Jerusalem als ein Hinaufbringen bezeichnet werden?“ (K.-B., anf. arb. sid. 297). Härpå har K.-B. icke kunnat lämna något svar, ehuru det synes vara ganska näraliggande. Den apokalyptiske förf. har vid denna syns början låtit sin auktor befinna sig i paradiset, men har under utvecklingen icke alltid ihågkommit detta, utan beskrifver färden till det nya Jerusalem från sitt dåvarande läge och icke från Henoks tänkta vistelseort i paradiset. En dylik lapsus är ju ytterst vanlig i den apokalyptiska litteraturen. Och befann sig Henoksbokens förf. i Nord-Palestina, blef färden till Jerusalem ett uppstigande, jfr Jesu ord: “Se, vi gå upp till Jerusalem“ m. fl. st.

sutto alla församlade i Ublesjael, som ligger mellan Libanon och Seneser". Ortnamnen äro här angifna enligt etiop. texten; grek. texten läser dem som Ebelsata och Senesel. Beaktande förtjänar här *Dillmans* sinnrika konjektur, att den ursprungliga texten läst גְּנֵסַר, hvilket af grek. öfversättaren uppfattats såsom ונסר; således "mellan Libanon och Genesaret". En säker identifiering af dessa Ublesjael och Seneser är väl knappast möjlig, men det geografiska läget är tydligen trakten af Libanon och Hermon, möjligen utsträckt ända till Genesaretstrakten. Angående detta Ublesjael må emellertid några anmärkningar göras:

Ublesjael (hvartill etiop. texten har allehanda varianter) bör på hebräiska ha skrifvits אובלשיאל eller אבלשיאל. Första sammansättningsordet behöfver icke vara אוּבַל, flod, utan kan vara אָבֵל, betesmark (*Dillmann*). Vokalkastningen mellan *a* och *u* får sitt uttryck i motsvarigheten mellan hebr. אָבֵל och den arab. formen أُبْل, hvilket ord också betyder betesmark (egentligen hvad som i svensk provinsialism kallas "nyvälle"); etiop. varianterna ha också samma vokalkastning: Ublesjael eller Ablesjael. Senare sammansättningsdelen kan vara יָעֵל, antingen i betydelsen stenget, således stengetternas betesplats, eller sannolikare såsom nomen proprium, Dom. kap. 4. Aspirationens försvagande från det ursprungliga ע till etiop. textens א är ju icke förenadt med någon svårighet. Mellan dessa sammansättningsdelar är inskjutet relativpron. שֶׁ[1]; en etiop. variant läser mycket riktigt "*si*", i st. f. det obetonade *s*, (hebr. שׁ motsvaras ju af sydsemitiskt س, ሰ :). Således: *det Abel, som tillhör Jael.* Och Jael är enligt traditionen i Domareboken bosatt i norr, omkring Kedes i Naftali. I Naftalis område ligger också ett Abel eller Abil, som ju mycket väl kunnat få den närmare bestämningen שֶׁיָּעֵל, det Abil, som tillhörde Jael.

[1] Detta pron. är just utmärkande för den nordpalestinensiska dialekten.

Detta Abil ligger på västra sidan af Jordan, midt emot Dan (Lais), och härmed förena sig ju synnerligen väl Henoks uppgifter: “mellan Libanon och Genesaret“ samt “söder om Hermons västsida“. Denna nu gifna tolkning står i motsats mot både *Dillmann*, *Kautzsch* och *Charles* (se dessas kommentarer). Ytterligare tillkommer, att skådeplatsen för de tilldragelser, som berättas kap. 6 f., angifves vara berget Hermon och landet därnedanför: änglarna befinna sig på berget Hermon (v. 5), och därifrån stiga de ned till “människobarnens sköna och älskliga döttrar“ (v. 1); dessa senare tänktes sålunda befinna sig i trakten nedanför detta berg. Tilldragelsen är sålunda förlagd till Galileen.

En annan omständighet torde här *möjligen* kunna anföras, hvilket *Bousset*[1] i annat sammanhang påpekat: Hen. k. 24 förutsätter för där skildrade tilldragelser en trakt med höga berg; på ett af de bergen är det paradisiska lifsträdet planteradt; kap. 25: 5: “genom dess frukt skall lif varda gifvet åt de utkorade, och det skall blifva omplanteradt på en helig ort *i norr* etc.“ Legenden om paradiset med lifvets träd synes sålunda enligt B., ha uppstått bland ett folk, hvars land i norr eller öster var omgärdadt af höga berg. Denna geografiska antydan synes sålunda passa till Galileen, hvilket ju i norr begränsas af Libanon och Hermon. Här inställer sig visserligen den svårigheten, att lifvets träd skall omplanteras (grek. μεταφυτευθήσεται) på en ort norrut, hvadan det förut skulle ha befunnit sig på en plats, som tänkes belägen söder ut. Om det nu, i enlighet med den vanliga tolkningen, blir omplanteradt i Jerusalem, skall det sålunda förut ha befunnit sig i bergen söder därom; “Merkwürdig ist dabei nur“ — säger *Dillman* (s. 129) härom — “dass er diesen Baum, der nach Gen. 2 und 3 im ir-

---

[1] *Bousset*, anf. arb. sid. 325.

dischen Paradies war, hieher an diese sydlichen Berge versetzt, die doch nichts weniger als einen Bestandtheil des Paradieses ausmachen". Om nämligen lifsträdet skall omplanteras i det nya Jerusalem norrut, efter att förut ha befunnit sig söder därom i en väldig bergstrakt, såsom beskrifves i kap. 24, hvar har då egentligen trädet funnits förut? Söder om Jerusalem och Palestina ligger ju sydlandets ökentrakt och den lär icke ha kunnat gifva stoffet till beskrifning af "de sju härliga bergen" etc. i kap. 24? Förhållandet är ju, som Dillmann påpekar, "merkwürdig". Men nu utgå vi i stället från *Boussets* i förbigående framkastade tanke, att dessa beskrifningar förutsätta för sin uppkomst ett land, som i norr var omgärdadt af höga berg, och vi bestämma detta försöksvis till Nord-Palestina, d. v. s. söder om Libanon och Hermon. Då förklaras saken sålunda — här anteciperar förf. något, som blir föremål för särskild behandling i det följande —: Kap. 24 talar om berg af väldiga dimensioner, på hvilka (25: 3) "härlighetens store Herre, den evige konungen", har sin tron. Denna naturbeskrifnings accessoarer kunna vara lånade från Libanon-Hermon, men själfva situationen är öfvervärldslig, och förblir så ända till den stora domen, då världens fulländning inträder för evigheten (25: 4); d. v. s. detta lifvets träd, med hvad därtill hörer, *preexisterar* i en annan tillvaro, ända till den stora domen. Om vidare domen skall ske på de väldiga bergen, och lifvets träd där omplanteras, och om detta försöksvis tolkas så, att de väldiga bergen äro Hermon-Libanon, och att lifvets träd existerar i en himmelsk tillvaro, så frågas: huru skulle en förf., som själf uppehåller sig söder om dessa berg, uttrycka denna lifsträdets omplantering. Svar: det skall blifva omplanteradt i en trakt norrut, således = Hen. 25: 5. Det hela pekar mot Nord-Palestina.

Nu kan häremot invändas, att de följande kapitlen 26 f. ha

Jerusalem till sin utgångspunkt, hvilken stad särskildt beskrifves i kap. 26. Förf. känner sig dock ej fullt säker på, att så verkligen är förhållandet. Väl kunna enstaka drag i beskrifningen af dessa eskatologiska tilldragelser vara hämtade från Jerusalem, men denna geografiska beskrifning kan i fråga om sin psykologiska uppkomst hänvisa till ett annat erfarenhetsområde. Kap. 26 tolkas af samtliga kommentatorer sålunda: "Jag gick till jordens midt, Jerusalem (men kan vara Palestina i allmänhet)[1] — där skådade jag ett heligt berg, Zion, och nedanför berget ett vatten, som kommer från öster och har sitt lopp mot söder (enligt grek. texten, hvilken här lyder: ὕδωρ ἐξ ἀνατολῶν καὶ τὴν ῥύσιν εἶχεν πρὸς νότον), hvilket skulle afse Siloah. Och jag såg mot öster ett annat berg, Oljoberget, som var högre än detta och mellan dem en djup, men icke bred klyfta, Kidrondalen, och äfven i denna flöt ett vatten utmed berget, således Kidronbäcken. Och väster om detta berg, Oljoberget, var ett annat berg, onda rådslagets berg, som var lägre än detta (ligger onda rådslagets berg *väster* om det egentliga Oljoberget?) och en djup och torr klyfta var mellan dem, nämligen Hinnomsdalen (ligger Hinnomsdalen mellan dessa två berg, ἀνὰ μέσον αὐτῶν?), och en annan djup och torr klyfta var vid ändan af de tre bergen. Hvad åsyftas med denna sista klyftan? Härpå ha, egendomligt nog, hvarken *Kautzsch-Beer* eller *Charles* något svar att ge, utan förbigå saken.

Ett utredande af denna och liknande geografiska frågor hos Henok fordrar gifvetvis minutiösa topografiska kunskaper. Men med denna reservation framkastar förf. följande tolkningsförslag (läsaren behagade jämföra med kartan):

Henok gick till jordens midt, som är Palestina — där skå-

---

[1] Parenteserna angifva förf:s invändningar.

dade han ett stort berg, Libanon, och nedanför berget ett vatten, som kommer från öster och har sitt lopp mot söder, nämligen Nahr el-Lithani, hvilken flod räknadt från Libanon kommer österifrån (ungefär) och rinner söderut, åtminstone så länge den följer Libanon; man kan här också i likhet med *Kautzsch-Beer*, läsa: "som flyter öster om berget i riktning mot söder". Vidare: där såg han öster därom ett annat berg, nämligen Hermon, om hvilket det med mera fog än i fråga om Oljoberget, i förhållande till Zion, kan sägas "att det var högre än det första berget". Mellan dem går en djup, men icke bred klyfta eller dal (se kartan!) och äfven i denna flöt ett vatten utmed berget, nämligen Jordans västligaste källflod (Nahr el-Hasbani), hvilken flyter utmed Hermonplatån. Och väster om detta berg, Hermon, var ett annat berg, som var lägre än detta: mellan Libanon och Hermon, och uttryckligen väster om det sistnämnda, samt således mellan nyssnämnda tvenne floder ligger också ett berg, Dschebel ed-Dahr, om hvilket det med fog kan sägas, att det är mindre än det förstnämnda, ehuru skildt med en dalgång. Vid ändan af de tre bergen skulle också finnas en annan djup och torr dal. Denna, hvars identifikation är förenad med svårigheter, när platsen förlägges till Jerusalem, måste med här föreslagna tolkning vara Coelesyriens dalgång: de omtalade dalarna förena sig i norr i den syriska urhålkningen mellan Libanon och Antilibanon.

Denna i förbigående framkastade tanke, hvilken naturligtvis fordrar en ytterst noggrann granskning af allehanda topografiska förhållanden, innebär endast, att detta *kan* vara den geografiska miljö, hvarifrån Henok hämtat stoffet till sina eskatologiska framtidsbilder.

Häraf torde med en till visshet gränsande sannolikhet kunna fastslås, att den ursprungliga *Henoksboken är författad i Nord-Palestina.*

Denna omständighet bör nu kombineras med hvad förut blifvit uppvisadt angående det allmänt-kulturella tillståndet, särskildt i Nord-Palestina, under samma århundraden som Henoksboken eller rättare sagdt, dess olika delar, ha uppkommit. Med ett allmänt uttryck, kan situationen därstädes i förenämnda afseende betecknas såsom en syntes af den judiska och hellenistiska kulturvärlden. Och det är på denna nordpalestinensiska mark, som kristendomen först framträder. Då är gifvetvis frågan, huruvida dessa bägge kulturvärldar, som likasom stämt möte på urkristendomens klassiska mark, verkligen ha i religionshistoriskt afseende bildat en dylik syntes. Och från denna synpunkt är det gifvetvis af ett betydande intresse att konstatera Nord-Palestina såsom Henoksbokens ursprungsort.

Sålunda: om den allmänna kultursituationen i Nord-Palestina under de bägge århundradena före Kr. pekar hän på en syntes mellan judisk och hellenistisk kultur, så är frågan: bekräftas detta verkligen på religiöst område af den nordpalestinensiska litteratur, som vi ha bevarad från denna tid? På denna fråga har analysen af Henok att gifva ett svar.

Om vidare hellenismen i Palestina småningom utbreder sig mot söder, kan ju den möjligheten tänkas, att samma syntes mellan judendom och hellenism tar sig religionshistoriska uttryck äfven i den litteratur, som är yngre än Henok, och icke är bunden allenast vid Nord-Palestina.

Denna analys kan då lämpligen samla sig på de läror om eskatologien, athanasia-begreppet etc., hvilka utgöra den brännpunkt, som tydligast ådagalägger deras syntes (event. äfven antites; ty hvarje syntes föregås af och innehåller till en viss grad en antites). Denna litterära analys, med nu angifvet syfte, kan således lämpligen börja med Henoksboken.

Henoks Bok.

a) Psykologisk åskådning.

Det motiv, som framdrifvit Henoksboken[1], är att finna en förklaring på samma lidandets gåta, som svåra yttre förhållanden under århundraden pålagt Israel. Genom Hiob och en mängd psalmer går en underström af förtviflan öfver den bristande öfverensstämmelsen mellan världsförloppet och Guds rättfärdighet. De orättfärdiga lefva i lycka, under det den rättfärdige "dör med sorgset sinne och aldrig har fått smaka sällheten" (Hi. 21: 25); den erfarenheten står i den bittraste strid mot Israels rättfärdighetsideal. Någon utjämning sker ej heller i en tillkommande värld, ty slutet på den orättfärdiges lefnad är af Hiob så uttryckt: "Han hvilar ljuft under dalens torfvor" (21: 33). Den etiska konsekvensen af detta är också: "Hvad är väl den Allsmäktige, att vi skulle tjäna honom? Och hvad båtar oss att bedja till honom?" (21: 15). Den konsekvensen har gifvetvis dragits af otaligt många

[1] De editioner af Henok, som förf. användt, äro af texten: *Anecdota Oxoniensia*, texts, documents and extracts etc. Semitic Series — Part XI: The ethiopic version of the Book of Enoch etc. by R. H. Charles, Oxford, 1906; öfversättningar: *Charles*, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Oxford 1913. *Dillmann*, Das Buch Henoch, Leipzig 1853. *Flemming-Radermacher*, Das Buch Henoch, Leipzig 1901. *Kautzsch*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd. II, Leipzig 1900. (Henok öfversatt af G. Beer.)

bland Hiobs landsmän, och det har därför varit en oerhörd uppgift för de bättre bland folket att uppehålla och styrka tron på Guds rättfärdighet under affallets och den tilltagande hedendomens tider.

Samma problem har framdrifvit Henoksboken. Om de orättfärdiga säges det på Henoks dagar på samma sätt som hos Hiob: “Saliga äro de, syndarne, de hafva framlefvat alla sina dagar i ro; nu hafva de dött i lycka och rikedom, och hafva ej under sin lifstid sett något bekymmer eller någon dödsnöd. I härlighet hafva de dött, och någon dom träffade dem ej under deras lifstid“ (Hen. 103: 5 f.). Med döden är lifvet slut, och den eviga rättfärdigheten kan icke låta vedergällning ske i ett tillkommande lif, detta är en tanke, som säkerligen varit vanlig på Henoks tid, kanske också enligt folkpsykologiska lagar, den vanliga: “Likasom vi (de orättfärdiga) dö, så göra också de rättfärdiga, och hvad hafva väl de haft för nytta af sina (rättfärdiga) gärningar? Se, de dö liksom vi i bekymmer och mörker, och hvad hafva väl de för företräde framför oss. Från denna stund (d. v. s. efter döden) äro vi lika. Och hvad skola väl de få och hvad skola väl de få se i evighet? Äfven de äro ju döda, och skola från och med nu aldrig i evighet få se ljuset“ (Hen. 102: 6 f.). Med bittert vemod tecknas de rättfärdigas sorgliga lott i detta lifvet (k. 103: 9 f. m. fl. st.).

Detta om Hiob starkt påminnande problem löser emellertid Henok på annat sätt än sin föregångare. Han har under sin umgängelse med de himmelska fått sig uppenbarade “hemligheter“, barmhärtighetens och rättfärdighetens hemligheter (k. 71: 3), de rättfärdigas hemligheter (k. 38: 3), Guds hemligheter (63: 3). Domen och vedergällningens dag kommer, det är de frommas kvietiv i deras bedröfvelse. Denna dom inträder icke här på jorden, utan tillvaron s. a. s. förlänges för att ge rum åt Guds

straffande och lönande rättfärdighet. Denna tanke på en evig rättfärdighet i ett tillkommande lif är Henoks religiösa pathos.

Frånsedt de parenetiska användningar, som Henok häraf gör, ligger naturligtvis största intresset på, hvad denna odödlighet innebär enligt Henoks framställning. Härvid ligger ett betydande intresse på de *psykologiska föreställningar om människosjälen*, som i denna bok få sitt uttryck. Odödlighetstanken förutsätter en viss psykologisk grundåskådning, och den hellenistiska och den judiska föreställningen om odödlighet och uppståndelse är, såsom vi sett, hvar på sitt sätt betingad af dessa psykologiska förutsättningar.

Begreppet själ förekommer på många ställen hos Henok. "Härlighetens Herre" har fullbordat sina under "för att visa änglarna och människornas själar storheten i sina gärningar"[1] (k. 36: 4). Själarna nedfara med sorg till dödsriket (k. 102: 5, 11, k. 103: 7). Människornas själar klaga (9: 3), de dödas själar skria och klaga, så att det höres ända till himmelens portar (9: 10; 22: 5). I kap. 22 skildrar Henok tillståndet i de dödas rum. I detta samlas de dödas själar, icke endast vissa människors, utan allas: εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐκρίθησαν ὧδε ἐπισυνάγεσθαι πάσας τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων (v. 3). Detta rum är indeladt i olika afdelningar. De rättfärdigas själar befinna sig på ett rum, hvarest en källa med lefvande vatten upprinner och ljus råder (v. 9)[2]. De syndare, som icke här på jorden fått sitt straff, bevaras i en annan afdelning af dödsriket till domens stora dag (v. 10—11)[3].

---

[1] Denna öfversättning, som öfverensstämmer med Dillmans, motsvarar en etiop. text. ነፍሳት ፡ ሰብእ ፡. Däremot läser Charles' edition ለነፍሳት ፡ ወለሰብእ ፡ själarna och människorna.

[2] Öfversättningen enligt en textvariant. Se Charles.

[3] Den i kap. 22 utförda topografiska beskrifningen af dödsriket är i öfrigt rätt oklar. Dessa föreställningar ha säkerligen haft en betydande omfattning och ha i folklig form haft en seg lifskraft.

När i ofvanstående ställen talas om själar, ligger gifvetvis ett betydande intresse på den frågan: Hvilket ord har här användts i grundtexten. Den grekiska öfversättningen använder omväxlande uttrycken πνεῦμα och ψυχή. Den etiopiska öfversättningen åter har här regelbundet ነፍስ ፡ eller መንፈስ ፡ Här torde man kunna antaga, att det ursprungliga originalet på alla dessa ställen haft נפש. För de alexandrinska öfversättarna har detta ord blifvit omväxlande πνεῦμα eller ψυχή, utan att någon skiftning i betydelsen kan påvisas. Detta framgår däraf, att de olika grekiska handskrifterna på samma ställe omväxlande använda det ena eller andra uttrycket. Så t. ex. kap. 9: 3: "nu klaga människornas själar etc."; etiop. texten har här: ነፍሳት ፡ ሰብእ ፡ Då nu detta förslagsvis motsvarar originalets נפשות אנשים, ha grekerna öfversatt detta hebräiska uttryck på följande sätt: αἱ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων, samt enligt andra handskrifter τὰ πνεύματα (καὶ) αἱ ψυχαὶ (τῶν) ἀνθρώπων. Samma kap. v. 10: "de dödas själar skria och klaga etc."; etiop.: ነፍሳት ፡ እለ ፡ ሞቱ ፡፡ originalet förslagsvis: נפשות מתים; grekiska texterna ha här: αἱ ψυχαὶ τῶν τετελευτηκότων, eller ock den egendomliga sammanställningen: τὰ πνεύματα (τῶν) ψυχῶν τῶν ἀποθανόντων ἀνθρώπων. Häraf torde framgå, att den grekiska textens skillnad mellan πνεῦμα och ψυχή icke får tillerkännas någon betydelse, så att därmed skulle afses olika psykologiska realiteter. Originalet torde konsekvent ha bibehållit termen n-f-s[1] såsom uttryck för människans själ. Alltså kan man till en början på grund af den etiop. texten konsta-

Därom vittnar ju den romerska kyrkans liknande lära om dödsrikets indelning i bl. a, limbus patrum och limbus puerorum. Denna föreställning var omhuldad under medeltiden, men har så vidt förf. vet icke blifvit definierad sacro approbante concilio. Tridentinum intager också en reserverad ställning härtill.

[1] Ifrågavarande semitiska ord tecknas här allenast med sina radikaler, läsaren obetaget att använda hebräisk eller etiopisk form. Huruvida man här tecknar n-f-š eller sydsemitiskt n-f-s, är ju en smaksak.

tera, att man i fråga om Henoksboken icke har rätt att tilllämpa de idéassociationer, som medfölja de grekiska uttrycken πνεῦμα och ψυχή, och således ej heller på deras olika förekomst i den grekiska öfversättningen bygga några som helst slutsatser angående Henoks psykologiska åskådning om människans väsen. På åtskilliga ställen kan det visserligen förefalla, som grek. textens πνεῦμα motsvaras af etiop. መንፈስ ፡ och ψυχή af ነፍስ ፡ Detta torde emellertid icke vara afsiktligt, ty på andra ställen förekomma uttrycken promiscue, t. ex. kap. 15: 8, 9, "giganterna äro onda andar": i båda verserna har grek. texten πνεύματα πονερά, medan etiop. texten öfversätter v. 8 med መንፈሳት ፡ እኩያን ፡, men däremot i v. 9 samma πνεύματα med ነፍሳት ፡ För semitisk tanke har således icke funnits någon principiell skillnad mellan πνεῦμα och ψυχή.

Anden står i motsats mot köttet. Härom läses kap. 106: Domen skall komma öfver jorden, därför att de födde giganter "icke efter anden utan efter köttet": እኮ ፡ ዘመንፈስ ፡ አላ ፡ ዘሥጋ ፡ (v. 17). Här ligger distinktionen nära till hands mellan "andliga" och "köttsliga" människor. (Jfr Joh. Ev. 3: 6: "Det som är födt af köttet, det är kött, och det som är födt af anden, det är ande".) Lifvet kan lefvas antingen efter köttet eller ock efter anden; "Domen skall komma öfver dem, emedan de tro på köttets vällust och förneka Herrens ande" (67: 10). Det lif, som drar med sig dom, är sålunda ett lif efter köttet; den däremot, som icke förnekar Herrens ande, eller, positivt uttryckt, lefver i anden, blir bevarad i domen. Det finns således enligt kap. 106 en födelse efter köttet och en födelse efter anden; lifvet kan också, enligt kap. 67, lefvas antingen efter köttet eller efter anden; lifvet efter köttet är lifvet i vällust (kap. 67: 10). De vällustiga själarna kunna tillintetgöras, kap. 10: 15: "och tillintetgör alla vällustiga själar" etc. Detta uttryck synes vid första påseendet innebära, att

lifvet efter köttet, d. v. s. i vällust, medför själens tillintetgörelse oberoende af domen. Om själens lif efter anden innebär lif (i eg. bet.) så skulle lifvet efter köttet innebära död eller tillintetgörelse; ett jordelif utan de andliga krafterna är intet verkligt lif. Emellertid bör här jämföras kap. 108: 3, där det säges om syndarne: "Deras namn skall utrotas ur lifvets bok och ur de heligas böcker (jfr Joh. Apok.) och deras säd skall för evigt förgås, och deras andar skola dödas, och de skola skria och klaga på en öde ort och brinna i eld, ty där finnes ej någon jord". Dödandet af andarna tänkes sålunda icke såsom en tillintetgörelse, då de, sedan de blifvit dödade, likväl skola fortfara att existera på ett från jorden skildt rum. Uttrycket "andarna skola dödas" kan därför endast betyda en död i öfverflyttad bemärkelse. Ett lif efter köttet innebär i sig självt en död, men en lefnad i anden innebär ett lif; det pneumatiska lifvet är ett lif af högre dignitet, men det köttsliga lifvet är död. Men äfven den själ, som blifvit dödad, d. v. s. i andlig mening, har dock en fortvarande existens. Således: begreppet det köttsliga lifvet såsom i sig självt varande död är här kombineradt med tanken på en tillvaro efter döden; det judiska rättfärdighetskrafvet nöjde sig icke med begreppet om en död, som består däri, att den lifgifvande anden saknas, utan postulerade en existens för dessa "döda" själar i en tillkommande värld, på det Guds rättfärdighet skulle få tillfälle att uppenbara sig.

Det består således en motsats mellan de köttsliga människorna och de andliga människorna; de senare äro እለ ፡ መንፈስ ፡ de höra n-f-s till, de äro πνευματικοί. De förra åter höra döden till; det köttsliga lifvet, hvilket för Henok särskildt är ett lif i vällust, leder till död. Kap. 15 är i denna fråga belysande. Där säges nämligen till Henok[1]:

[1] Texten meddelas i utdrag samt i fri öfversättning.

"Säg himmelens väktare: Hvarför hafven I lämnat den höga, heliga, eviga himmelen... och tagit eder kvinnor etc.? I voren ju dock heliga, andliga, delaktiga af det eviga lifvet, och hafven ändock... med kött och blod födt barn, likasom dessa, som äro dödliga och förgängliga. Därför har jag gifvit Eder kvinnor... Men därförut voren I andliga, delaktiga af det eviga, odödliga lifvet, för alla världens släkter. Därför har jag ej för Eder skapat några kvinnor, ty de andliga i himmelen hafva i himmelen sin boning. Och giganterna äro onda andar och hafva sin boning på jorden... men himmelens andar hafva i himmelen sin boning, och jordens andar, som äro födda på jorden, hafva sin boning på jorden" [1].

I detta kap. ställas mot hvarandra tvenne lifsideal: det andliga, som hör hemma i himmelen och det köttsliga (det vällustiga) som hör jorden till. De onda andarnas väsen är från början andligt, evigt, och de äro delaktiga af det eviga lifvet, men detta deras väsen har blifvit förändradt genom delaktighet i den synd, som hör den dödliga naturen till. Alltså är det eviga lifvet (här har väl i den hebräiska texten stått חיי עולם) tänkt såsom något rent öfvervärldsligt eller metafysiskt, som kommer himmelens invånare till del, men som icke finns hos dödliga varelser, efter som de höra "kött och blod" till (jfr till detta uttryck liknande språkbruk i Nya Test.). Däraf följer för den dödliga människan den nödvändiga plikten att undvika vällustens synd, hvilken i eminent grad gör henne "dödlig"; genom denna afhållsamhet blir människan "helig, andlig och delaktig af det eviga lifvet".

Detta eviga lif synes i ofvanstående kap. existera i metafysisk mening; men äfven torde hos Henok finnas den specifikt judiska betydelsen af uttrycket, såsom ett långt lif i eskatologisk

---

[1] Forts. fr. v. 11 osäker text.

mening. I kap. 58 läses i en om Jesu bergspredikan påminnande form: "Saliga ären I rättfärdiga och utvalda, ty härlig skall Eder lott vara. Och de rättfärdiga skola få lefva i solens ljus, och de utvalda i det eviga lifvets sken; och deras lifs dagar hafva ingen ände, och de heligas dagar äro utan tal" (58: 2 f). Apokalyptikens eskatologiska lifsideal är där tydligt angifvet: det eviga lifvet paralleliseras med "ett lif utan slut och dagar utan tal". För Henoksbokens realism var ju detta drag nära till hands liggande. Evigt lif angifves kap. 10: 10 vara lika med 500 år. Ostridigt är detta s. a. s. massiva lifsideal starkt framträdande i den apokalyptiska litteraturen. Men jämsides härmed går en därmed icke likartad tankekedja af annat ursprung. Ty med det apokalyptiska idealet förenar sig icke rätt väl den tankegång, som kommit till synes i kap. 15. "Himmelens väktare" ha ju före sitt fall och således före Messiasrikets tillkommelse varit "delaktiga af det eviga lifvet", hvilket således finns redan oberoende af den slutliga uppenbarelsen, således som en metafysisk realitet. Till samma tankegång tenderar motsättningen mellan dem, som äro födda i anden och dem, som äro födda i köttet. Det stränga lifsideal [1], som särskildt går ut på afhållsamhet från vällust, pekar hän på ett andligt lif redan här på jorden; kroppen och det jordiska lifvet är då icke längre, som för den äldre judiska uppfattningen, en gåfva och en välsignelse, utan en olycka och ett fängelse. Men det lifsidealet har icke sina andliga rötter i Israel utan i hellenismen. När, såsom ofvan angafs, det eviga lifvet tänkes såsom ett långt lif genom parallelen: evigt lif = 500 år, så öfverensstämmer detta knappast med ett ut-

---

[1] Se härom särskildt Hen. 108. Detta kap., som väl är senare än Henoksboken i öfrigt, har ju på sina håll antagits vara en beskrifning på esséerna. Jfr också en liknande antydan i Koheleth 9: 2.

tryck sådant som detta: "Ve eder, I syndare, I skolen förvissna och förtorkas, därför att I hafven öfvergifvit lifvets källa" (kap. 96: 6)[1]. I de rättfärdigas boningsrum i underjorden finnes redan denna källa med lefvande vatten, eller lifvets källa. Denna lifvets källa är sålunda icke beroende af Messiasrikets uppenbarelse och är icke tidlig, utan finnes oberoende af all tid. Men en dylik tankegång är knappast äkta judisk. Den äldre apokalyptiken t. ex. hos Daniel går tillbaka till den äldre israelitiska psykologien. Enligt denna är själen eller — om man så ville kalla den — individualiteten bunden vid kroppen, och kan således icke äga någon självständig existens utan förbindelse med kroppen; när denna dör, så dör också själen. Om odödlighet skall kunna postuleras, kan detta endast ske genom andens återförening med kroppen (incl. själen); odödlighet förutsätter uppståndelse. Lifvet i den tillkommande världen får därför sin färg af det närvarande, ett idealt jordelif i en kommande äon.

För hellenismens uppfattning har däremot själen en tillvaro, som icke med nödvändighet är bunden vid kroppen. Den existerar redan innan den blifvit bunden vid kroppens fängelse, och döden betyder frigörandet från dettas bojor; själen lefver sålunda omedelbart efter döden. Men med denna uppfattning finnes konsekvent ej plats för den judiska uppståndelseläran.

Nu har Henoks bok en ganska tydligt markerad dualistisk åskådning i form af motsatsen mellan kött och ande. De som höra anden till, afhålla sig från köttets vällust, och de som äro fångna i vällust, de dö. N-f-s är sålunda icke, såsom i det äldre Israel, den vid kroppen bundna individualiteten, som dör med kroppens förgängelse, utan har en omedelbar

[1] Jfr Ps. 36: 10: "Hos Dig är lifvets källa, genom Ditt ljus se vi ljus".

existens äfven utom kroppen. Den äldre apokalyptiken uttrycker sig följdriktigt sålunda: "Många, som sofva under jorden, skola uppvakna, några till evigt lif, andra till evig smälek" (Dan. 12: 2). Döden innebär sålunda ett tillintetgörande af n-f-s, och detta helt konsekvent, därför att denna är bunden vid kroppen, och det behöfves en särskild domshandling af Gud för att återuppväcka den tillintetgjorda eller sofvande själen. Men den tankegången är icke Henoks. Domen skall komma, men hufvudvikten ligger icke på en återuppståndelse af de döda, utan tonvikten ligger på det etiska rättfärdighetskrafvet: Domen är en dom öfver rättfärdiga och orättfärdiga, som dock under hela mellantiden mellan döden och domen fortsatt sin existens. Uti "bildtalen" är ju särskildt det messianskt-apokalyptiska idealet starkt betonadt om lifvet såsom ett i evighet (eller 500 år) fortfarande lyckligt lif. Uppståndelsetanken finns ostridigt, "den rättfärdige skall uppstå af sin sömn", kap. 92: 3; jfr 51: 1 f.; 61: 5; 100: 5. Men den tanken är icke konsekvent genomförd, utan därbredvid går en parallel tankekedja, enligt hvilken lifvet fortsätter efter döden, och detta icke såsom ett skenlif, utan såsom ett etiskt kvalificeradt lif. Den förra uppfattningen är betingad af den psykologiska förutsättningen om individualitetens eller själens bundenhet vid kroppen, och om mellantillståndet mellan döden och domen såsom en sömn; den senare uppfattningen däremot öfverensstämmer icke med denna psykologi. Den hellenistiska föreställningen känner intet mellantillstånd (i eg. bem.) under det att den judiska måste fasthålla därvid såsom ett tillstånd af tillintetgörelse eller, eufemistiskt uttryckt, en sömn.

Nu är Henoks psykologiska förutsättning om n-f-s icke densamma som i det äldre Israel. Enligt hvad förut blifvit uppvisadt, kan man säkerligen utgå från att Henoksbokens ursprungliga text enbart haft termen n-f-s såsom beteckning för

ordet själ, både såsom grekernas πνεῦμα och ψυχή. Men denna n-f-s är icke individualiteten såsom med nödvändighet bunden vid kroppen, utan den har omedelbart lif i sig, och detta lif fortsätter direkt efter döden, utan någon uppståndelse. Och här har möjligen, i formellt afseende, den folkliga šeôl-föreställningen kunnat lämna anknytningspunkter; men denna formella likhet utesluter dock icke, att skillnaden är väsentlig. Den ande, som enligt den äldre föreställningen lefde kvar, är icke n-f-s; Samuels ande, som enligt I Sam. 28 uppenbarar sig för Saul, är אוב, men icke נפש. Den gammalisraelitiska נפש är med nödvändighet bunden vid kroppen, och förgår med denna. Men Henoks motsvarande begrepp n-f-s är icke bunden vid kroppen, utan kan ha en existens oberoende af denna. Endast från denna förutsättning är det möjligt att förstå Henok, och denne tankes likhet med hellenskt föreställningssätt torde vara påtaglig, ehuru några alltför bestämda slutsatser häraf icke böra dragas, förrän den följande undersökningen har kunnat klarare ådagalägga denna psykologiska grundåskådnings tilllämpning på den religiösa begreppsbildningen, nämligen i fråga om preexistens och postexistens. Men i stort sedt synes Henok i psykologiskt afseende utgå från den grekiska dualismen mellan en förgänglig kropp och en oförgänglig själ.

Henoks lära om preexistensen.

I det föregående har talats om det märkliga stället kap. 15: “I voren dock heliga, andliga, delaktiga af det eviga lifvet“. Detta ord är ett uttryck för åsikten om änglarnas tillvaro före fallet och gäller sålunda icke i första hand om människorna. Men uppenbart ligger där en lära om odödligheten såsom en i väsendet immanent kvalitet särdeles nära till hands. Då

inställer sig den frågan: Gäller detsamma äfven om människorna, så att deras n-f-s har samma odödlighetens kvalitet? Ty om så är förhållandet, kan näppeligen den israelitiska eller judiska utvecklingen lämna anknytningspunkter för en dylik åsikt. Med kap. 15 bör nu kombineras följande ord i kap. 69: 8 f. där det heter:

Den fjärde ängeln heter Penemue: "Denne har (bland andra vishetens hemligheter) lärt människorna att skrifva med bläck och papper, och därigenom ha många försyndat sig från evighet till evighet ända till denna dag. Ty människorna äro icke skapade för det ändamålet, att de skulle med penna och bläck stärka (d. v. s. utbreda) sin tro[1]. Utan människorna äro

---

[1] Ofvanstående öfversättning afviker från den vanliga. Både *Flemming* och *Charles* följa här *Dillman*, hvilken öfversätter sålunda: "Denn die Menschen sind nicht dazu geschaffen, dass sie auf solche Weise mit Feder und Dinte *ihre Treue (ihr Wort) bekräftigen*". Detta kommenterar han sålunda: Polemiken mot skrifkonsten riktar sig mot den öfverhandtagande seden att i handel och vandel, inför domstolar och i det vanliga lifvet, bekräfta sina utsagor genom skriftliga urkunder, i st. f. genom ett enkelt och manligt ord. *Dillmann*, anf. arb. s. 211 f. Denna öfversättning kan knappast vara riktig, åtminstone icke i den mening, som uttryckes i Dillmanns kommentar. Här bör nämligen jämföras Henok kap. 104: 10 f.:

"Jag vet denna hemlighet, nämligen att många syndare skola ändra sanningens ord och affalla därifrån, och skola föra ondt tal och ljuga samt skapa stora verk, och skrifva böcker öfver sina tal". (Jfr också kap. 99: 1 f.)

Polemiken riktar sig sålunda icke mot seden att skrifva böcker, utan mot innehållet i dem, då de nämligen ändra sanningens (etiop. texten kan ock öfversättas: rättfärdighetens) ord. Förstnämnda stället, kap. 69: 9, innehåller sålunda icke, som Dillmann menar, den skäligen triviala anmärkningen, att ett manligt ord är bättre än den skriftliga bekräftelsen eller, som *Charles* kommenterar stället: "the art of writing is a proof of the degeneracy of the human race". Vidare må påpekas, att det i k. 69: 10 förekommande ordet **ሃይማኖት ፡** (resp. **ሀይማኖት ፡**) öfversättes af både *Dillmann* och *Flemming* med "Treue". Men ordet kan också betyda *tro*, nämligen såsom fides, religio, confessio. Uttrycket är en terminus technicus i det etiop. kyrkospråket: det i de etiop. homiliesamlingarna (t. ex. Homil.

icke skapade annorlunda än änglarna, så att de skulle vara rättfärdiga och rena, och döden, som tillintetgör allt, skulle ej ha nått dem, men nu gå de under genom detta sitt vetande“.

Här angifves sålunda människornas natur vara densamma som änglarnas; ursprungligen skulle döden ej haft makt med dem. Nu har i kap. 15 sagts om änglarna, att de till sin natur äro “heliga, andliga, delaktiga af det eviga lifvet“. Då nu människornas natur är lika med änglarnas, så borde äfven detsamma kunna sägas om människorna, nämligen att de äro heliga, andliga, delaktiga af det eviga lifvet. Änglarna föllo genom vällusten, men människorna därigenom, att de icke bevarat visheten. När det nämligen står, kap. 69: 11 “att de gå under genom sitt vetande“, så betyder detta icke, att vetandet i och för sig är fördärfbringande, utan de gå under, därför att de “ändrat sanningens ord“, enligt kap. 104: 10. Henok värderar högt visheten: vishet, lif och rättfärdighet äro nära samhöriga, t. ex.: “Då skall *vishet* gifvas åt de utvalda, och de skola alla *lefva* och *icke* mer *synda*“ (kap. 5: 8 m. fl. st.). Genom bristande vishet eller genom bristande askes förlora änglar och människor sin “delaktighet af det eviga lifvet“. Men af detta följer, att “det eviga lifvet“ här icke är identiskt med det lif, som skall komma de rättfärdiga till del efter uppståndelsen i Messiasrikets härlighet, utan ett lif, som människosjälen kan ha redan därförut såsom en immanent kvalitet. Däremot torde man icke ha rätt att pressa dessa här citerade

---

Theodoti) förekommande uttrycket: ውሉደ ፡ ሃይማኖት ፡ betyder icke “trohetens barn“, utan “trons barn“. “fideles“, i motsats till “catechumeni“: ውሉደ ፡ ቤት ፡ ክርስቲያን ፡ Då blir också meningen en helt annan: Henok riktar sin polemik mot de irrlärare, som göra propaganda för sina religiösa åsikter, d. v. s. för sin religion eller för sin konfession, genom att skriftligen affatta dem. Hvilka dessa irrlärare varit, må i detta sammanhang lämnas därhän.

uttryck därhän, att i dem preexistensen skulle vara förutsatt. Det ligger ju nära till hands, att med ledning af dessa uttryck resonnera ungefär så: Eftersom änglarna (eller demonerna) ha fallit, hvilket skett före deras nuvarande tillstånd, så måste, eftersom människan är principiellt af samma väsen som änglarna, människornas fall ha skett före det nuvarande tillståndet, d. v. s. måste vara en frihetsakt, som skett före den nuvarande tiden, således preexistent. En dylik slutsats är förhastad; med det rika bildspråk, som genomgår den apokalyptiska litteraturen, kan man endast med stor försiktighet inlägga positiva och helgjutna begrepp i de brokiga bilderna. Men den slutsatsen torde man med fog kunna draga, att den psykologiska grundåskådning, som utgör en förutsättning för det hellenistiska athanasia- och preexistensbegreppet, finnes antydd i anförda ställen hos Henok.

I denna fråga, huruvida hos Henok förefinnes den allmänna tankegång, som, ifall den konsekvent utfördes, leder till preexistensteorien, må erinras om ett egendomligt ställe *kap. 39: 1:* “Och det skall ske i de dagarna, att de utvalda och heliga barnen (eller: de utvaldas och heligas barn[1]) skola nedstiga från den höga himmelen, och deras säd skall blifva ett med människobarnen“.

Förutsatt textens riktighet, innehåller denna vers åtskilliga svårigheter. Redan *Dillmann* har i sin kommentar[2] påpekat, att änglarna, på hvilka han tyder stället, eljest aldrig hos Henok kallas de utvalda. Vidare skulle detta uttryck ej heller kunna syfta på de fulländade rättfärdiga, därför att i hela Henoksboken icke förekommer något ställe, där de rättfärdiga sägas bli efter döden omedelbart upptagna i himmelen, utan deras boningsort antages till uppståndelsen vara šeôl. Men på

[1] Text: ደቂቅ ፡ eller ደቂቀ ፡
[2] Anf. arb., sid. 143.

angifna stället synes ju deras plats vara i himmelen, således redan "i de dagarna"; snarare hade man väntat, att de skulle få uppstiga till himmelen "i de dagarna". Därför bör stället så förstås, enligt D., att efter den messianska domen skall den nuvarande skiljeväggen mellan himmel och jord försvinna, och himmelens och jordens innevånare förenas till en stor församling (?).

Att denna *Dillmanns* tolkning är riktig, må betviflas. Efter det messianska rikets inbrytande skulle enligt D. himmelens och jordens innevånare förenas till en stor församling, och denna enhet är så intim, att den utmålas med denna beskrifning: "Deras (d. v. s. änglarnas) säd skall blifva ett med människobarnen"! Äfven för apokalyptikens realism är en dylik bild minst sagdt egendomlig. Detta har tydligen föresväfvat *Dillmann*, i det han härom anmärker: "Und ihr Same wird eins sein; aber wohl nicht in fleischlicher Vermischung". Väl är det sant, att det substantiv, som texten här använder (hebr. radix זרע, resp. etiop. זרא) mången gång får sin ursprungliga starkt realistiska grundton likasom förtunnad och betyder "efterkommande", men realismen kvarstår ändock; d. v. s. öfversättningen "efterkommande" är naturligtvis i dylika fall riktig, men är mera eufemistisk än det semitiska ordet. Och på den grund skulle en dylik beskrifning af Messiasrikets tillkommande härlighet, äfven om ordet skulle ha en dylik allmän betydelse, vara ganska ovanlig. Ordet torde här ha sin allmänt semitiska betydelse, och hela uttrycket påminner starkt om ett liknande ställe i Henok kap. 15, där det också är frågan om ett nedstigande till jorden af andar. Men i detta kap. 15 framställes just den kroppsliga umgängelsen mellan andar och människor — beskrifven i särdeles realistisk färg — såsom en orsak till andarnas fall och deras mistning af det ursprungliga eviga lifvet. Frånvaron af den kroppsliga um-

gängelsen är just ett kännetecken på den himmelska världens innebyggare: “Därför har jag icke för eder skapat några kvinnor, ty de andliga i himmelen hafva sin boning i himmelen“ (kap. 15: 7)[1]. Men då är det föga sannolikt, att i här ofvan behandlade ställe den kroppsliga föreningen mellan de himmelska och jordiska varelserna skulle ingå i beskrifningen af Messiasrikets härlighet (kap. 39), under det samma sak i kap. 15 angifves vara en orsak till andarnes fall.

Vidare innebär stället, enligt Dillmanns tolkning, den eskatologiska tanken, att de “utvalda“ redan före Messiasrikets framträdande ha sin boning i himmelen, hvilken tanke icke öfverensstämmer med öfriga ställen i Henoksboken. Den svårigheten afhjälpes icke med D:s förklaring, att meningen med stället är, att skiljeväggen mellan himmel och jord skall falla etc. (se ofvan!). Visserligen, men denna skiljevägg faller dock först i och med Messiasrikets ankomst, och därförut finnes den ju och skiljer således jordens och himmelens innevånare, hvadan alltså dessa senare redan före Messiasrikets inbrytande ha sin boning i himmelen. Och det är ju denna tanke, som icke öfverensstämmer med Henoksbokens åskådning i öfrigt. Svårigheten kvarstår således trots Dillmanns förklaring.

Vidare har man knappast rättighet att låta ordet “de utvalda“ på detta ställe syfta på änglar, nnder det att det eljest hos Henok är ett uttryck för människor. Säkerligen kan saken så förklaras, att de “utvalda“ (människorna) och “de heliga“ (änglarna) äro för Henok likställda, d. v. s. människornas och änglarnas psykologiska struktur är densamma (jfr kap. 15),

[1] Jfr Jesu ord: “Denna världens barn gifta sig och bortgiftas, men de som hafva befunnits värdiga att få del af den andra världen och af uppståndelsen från de döda, de hvarken gifta sig eller bortgiftas, ty de kunna icke mera dö, ty de äro lika änglar och äro Guds barn, emedan de äro uppståndelsens barn“, Luk. 20: 34 f. Jfr Mt. 22: 23 f., Mk. 12: 18 f.

hvadan de på detta ställe likasom smält tillsammans till ett begrepp. Då säger Henok, att dessa änglaandar eller människoandar ha nedstigit från sin höga himmel; följden af detta nedstigande har varit, enligt hvad som antydes i vers 2, vrede, oro och förvirring. Detta kan omöjligen tänkas inträffa i den messianska härligheten, trots uttrycket "i de dagarna". Då å andra sidan detta uttryck "i de dagarna" i regel brukas i sammanhang med det som sker i en annan värld än den närvarande, kan därmed åsyftas icke den härlighetstid, som inbryter *efter* den närvarande tiden, utan den messianska tidens antipod *före* den närvarande tiden. Själarna, både änglar och människor, ha före den närvarande världen funnits, och de ha "i de dagarna", d. v. s. i en s. a. s. öfvervärldslig tidpunkt, nedstigit till jorden. De ha fortfarande sina boningsplatser i denna eviga värld ("och jag såg de heligas boningar och de rättfärdigas hviloplatser", v. 4). Till denna eviga värld står människoandens längtan ("där önskade jag bo, och min ande längtade efter denna boning; där är mig redan förut min andel beredd, ty så hade andarnas Herre bestämt om mig", v. 8). Detta var af andarnas Herre bestämdt redan af evighet, ty "han vet, hvad som är evigt, förrän världen blef skapad", v. 11. Från detta eviga rum utgå efter Guds vilja andar till jorden, ty de i himmelen kvarvarande andarna, Cherubim, Serafim och Ofanim (texten: "de, som icke sofva", jfr kap. 71: 7: Serafim, Cherubim och Ofanim, det är de, som icke sofva och som bevaka hans härlighets tron) prisa honom: Helig, helig, helig är andarnas Herre, Han uppfyller jorden med andar!" Dessa andar, n-f-s, som lämna sina heliga boningar för att uppfylla jorden, äro icke enbart att betrakta som andar i vår mening; hela föreställningssättet oscillerar här mellan änglar och människoandar.

Det skall öppet erkännas, att denna exeges är ganska vansklig,

i synnerhet, som vv. 1—2 äro i textkritiskt afseende svaga. Och meningen är icke att urgera denna tolkning därhän, att däri skulle förekomma en lära om människosjälens preexistens. På grund af den försiktighet man måste använda i fråga om slutsatser, som dragas ur "bildtalen", som i fråga om begreppsbildning äro skäligen konturlösa, måste ju erkännas, att en annan exeges är möjlig. Men den slutsatsen torde få anses vara befogad, att preexistens-teorien här ligger in nuce ytterst nära till hands, eller att de psykologiska förutsättningar, hvarpå denna teori hvilar, här äro tillfinnandes, ehuru deras konsekvens icke är utdragen. Att hela den psykologiska föreställnings-miljö, som möter oss i detta kapitel, är grundskild från det äldre Israels åskådning, kan enklast klarläggas genom att jämföra kap. 39, v. 12 med dess urbild Jes. 6. Urtexten lyder som bekant sålunda:

קדוש קדוש יהוה צבאות מלא כל־ הארץ כבודו׃

Nu tänke man sig stället med följande lydelse, sålunda etiop. Hen. 39: 12 öfversatt till hebräiska:

קדוש קדוש יהוה צבאות[1] ימלא את־הארץ נפשות׃

Skillnaden är påtaglig. Och det torde icke vara för mycket sagdt, att det senare uttrycket fullkomligt strider mot israelitisk uppfattning och icke kan vara en följdriktig utveckling af densamma, utan är uttryck för en annan tankevärld.

Nu har sålunda uppvisats, att för Henoksboken människans och änglarnas natur är i många afseenden så likartad, att dessa båda i Henoks konturlösa skildringar visa en viss benägenhet att flyta tillsammans. Då är det en nära till hands

---

[1] Öfversättningen från etiop. እግዚእ ፡ መንፈሳት ፡ till hebr. יהוה צבאות kan ju möjligen få passera, om nämligen detta senare uttryck åtminstone i en senare tid har betydelsen "de himmelska härskarornas Herre".

liggande konsekvens i detta föreställningssätt, att denna likhet bör särskildt komma till uttryck hos de människor, som i något afseende stå öfver sina medmänniskor. Mänsklighetens heroer ha en viss benägenhet att i aktuell och förstärkt grad visa de egenskaper, som hos genomsnittsmänniskan endast finnas latent. En religionshistorisk forskning kan därför med en viss sannolikhet sluta från dessa heroers egenskaper till åsikten om människans allmänna väsen. Dylika urtidens stormän känner äfven Henok, med egenskaper, som gå utöfver det vanliga människomåttet. Om en af dem, Noah, har Henok underbara ting att förtälja. Härom läses Hen. kap. 106: Methusalah tog åt sin son Lamech en hustru, hvilken åt honom födde en son. Dennes kropp var hvit såsom snö och röd som rosor etc.; och när han uppslog sina ögon, upplyste de hela huset såsom solen, så att hela huset blef ljust; och han började redan vid sin födelse tala med rättfärdighetens Herre. Förundrad häröfver begaf sig Lamech till sin fader Methusalah och talade: "Jag har födt en märklig son, han är icke som en människa utan liknar himmelens änglabarn (eller änglar) och hans natur är en annan, och han är icke som vi; hans ögon äro som solens strålar och hans ansikte är lysande. Och det synes mig, som om han skulle härstamma icke från mig, utan från änglarna, och jag fruktar, att det i hans dagar skall inträffa något under på jorden. Och nu är jag hos Dig, min fader, för att innerligen bedja Dig, att Du går till vår fader Henok, för att af honom få erfara sanningen, ty han har sin boning hos änglarna". Härefter går då Methusalah till Henok, och upprepar Lamechs ord. Ordalagen blir ungefär de samma, men följande uttryck förekommer: "Hans fader Lamech tror icke, att han (Noah) härstammar från honom, utan är en afbild af änglarna i himmelen". Härpå förkunnar nu Henok "sanningen": "Herren vill skapa nytt på jorden; och jag har

redan sett i en syn och kungjort för Dig, att i min fader Jareds tidsålder *några ur himmelens höjd* öfverträdde Herrens ord“ (v. 13). Denna öfverträdelse består då, som vanligt hos Henok, af vällustens synd, hvarefter följer i fortsättningen en i starkt legendarisk form framställd förutsägelse om den stora floden och Noahs räddning.

Beaktande förtjänar särskildt v. 13, hvilken kan tolkas olika efter olika läsarter. *Kautzsch-Beer* öfversätter: “dass im Zeitalter meines Vaters Jared einige ’von den Engeln’ des Himmels das Wort des Herrn übertraten“. Liknande hos *Charles*: “in the generation of my father Jared some of the *angels* of heaven transgressed the word of the Lord“. *Beer* läser alltså texten på följande sätt: (denna variant förkortas i det följande till A.).

በትውልዱ ፡ ለኢያሬድ ፡ አቡየ ፡ አኅለፉ ፡ ነገሮ ፡ ለእግዚአየ ፡ መላእክት ፡ ሰማይ ፡

Men denna läsart förekommer endast i *ett* manuskript (enligt Charles’ beteckning: n), och är sålunda svagt motiverad i textkritiskt afseende. Svårigheten är att ange satsens subjekt, d. v. s. hvilka de voro, som “öfverträdde budet“. Härvid ledes Beer af den förutfattade meningen, att det måste vara änglarna, och då *en* handskrift ger stöd för detta, har han upptagit läsarten, utan att bekymra sig om öfriga textvarianter. Men värdet af olika läsarter mätes icke efter deras större eller mindre öfverensstämmelse med kommentatorernas förutfattade meningar, om hvad som bör rätteligen stå i texten, utan efter rent litterärkritiska synpunkter. Ifrågavarande, af Beer valda läsart kan därför icke ha företräde framför andra, i textkritiskt afseende starkare läsarter, förrän det kan uppvisas, att dessa senare äro uppenbart felaktiga. Godkänner man ofvan angifna allmänna grundsats i textkritiskt afseende, måste det kunna anföras mycket starka skäl, hvarför Beers

läsart här skall ha större vitsord än hufvudmassan af öfriga textvarianter. Några sådana skäl ha icke lämnats af Beer.

Beer står här i beroende af *Dillmann,* ehuru denne visserligen i textkritiskt afseende förfarit försiktigare. Beer har upptagit den text, som ger bästa stödet för Dillmanns tolkning, men därmed i tydlighetens intresse afvikit från D:s textus receptus. D. öfversätter: “dass in dem Zeitalter meines Vaters Jared einige von der Höhe des Himmels herab das Wort des Herrn übertraten“. Subjektet är då “änglarna“. D. läser alltså (förkort. B.) በትውልዱ ፡ ለኢያሬድ ፡ ...... እመልዕልት ፡ (eller መልዕልት ፡) ሰማይ ፡

Meningen är alltså: Herrens bud öfverträddes från höjden; subjektet ligger då inneslutet i detta “från höjden“; det är sålunda fråga om änglar, och detta skedde i “Jareds tidsålder“. Hvad som skedde i himmelen bland änglarna, bestämmes sålunda kronologiskt genom angifvande af hvad som samtidigt skedde på jorden, nämligen በትውልዱ ፡ ለኢያሬድ ፡ Men det må betviflas, att detta uttryck kan användas endast i kronologisk bemärkelse. Man tänke sig exempelvis en motsvarande hebräisk konstruktion (förslagsvis):

בילדי ירד[1] אבי עברו את־דברי י“ בשמים

Detta skulle då icke få öfversättas, såsom ligger närmast till hands: Bland Jareds barn hände sig att några afföllo etc., utan sålunda: I den tid, då Jareds barn lefde på jorden, hände sig, att några helt andra varelser, nämligen änglar, på ett helt annat ställe, nämligen i himmelen, afföllo. I förra fallet får visserligen uttrycket också en kronologisk bibetydelse, helt

---

[1] Det erkännes, att det blir en liten skiftning i betydelsen, men det är ju tänkbart, att hebr. orginalet verkligen haft en liknande vändning: בילדי eller ילדי ירד. Vore här verkligen endast en tidsbestämning, skulle väl den ursprungliga texten ha varit: בימי ירד אבי: eller möjligen בדור ירד אבי.

enkelt därför, att det som inträffade, skedde bland Jareds barn och således i deras tid.

I senare fallet åter, har, så som *Dillmann* tänker sig saken, uttrycket endast en kronologisk betydelse: det och det hände i himmelen, בילדי ירד = på den tid, då Jareds barn lefde på jorden. Det synes dock vara ytterst svårt att pressa in denna enbart kronologiska betydelse i vare sig den etiop. eller hebr. texten. Än svårare blir försvaret för den Dillmannska och Beerska tolkningen, om man tar följande af kommentatorerna icke behandlade läsart, som i textkritiskt afseende är lika så god som Beers. Handskriften m (enligt Charles' signering) läser nämligen sålunda: (förkortas till C.)

ቤተ ፡ ውሉዱ ፡ ለኢያሬድ ፡ etc.

Öfversättes: Jareds barns hus öfverträdde Herrens bud från höjden, d. v. s. Jareds familj eller Jareds släkte öfverträdde, från höjden, Herrens bud. “Från höjden“ får ej kombineras med “Herrens bud“, som om meningen vore: “de öfverträdde Herrens bud, som kom från höjden“; den tolkningen är säkerligen icke textens mening. Där är således “Jareds släkte“ subjekt i satsen, och talar om, hvarest eller bland hvilka ifrågavarande händelse skedde, och uttrycker sålunda icke den kronologiska tidsbestämning, som Dillmann m. fl. däri inlägga. Denna textvariant är lätt förklarlig, i det den endast innebär en lätt ändring af vokalerna gent emot Dillmanns textus receptus; däremot företer Beers text afgjorda olikheter mot flertalet andra läsarter.

Vidare bör märkas följande läsart, hvilken i textkritiskt afseende är ganska väl bestyrkt: (förkortas till D.)

ተውልዱ ፡ ለኢያሬድ ፡ ...... እምልዕልተ ፡ ሰማይ ፡

Öfversättes: Jareds släkte öfverträdde från höjden Herrens bud. Subjektet är sålunda äfven där Jareds barn och afser sålunda icke någon tidsbestämning.

Denna text lämnar sålunda, likasom den nyss omtalade, en mening, som är alldeles annan, än den Dillmann inlägger i stället. I ena fallet är nämligen (Dn) fråga om något, som hände bland änglarna i himmelen, vid den tid, då Jareds släkte lefde på jorden; i andra fallet åter om något, som hände bland Jareds släkte "från höjden" eller "i höjden".

I exegetiskt-metodologiskt afseende är det särdeles intressant att se, på hvad sätt D. här reder sig ur den svårigheten, att läsarter, som i textkritiskt afseende äro väl styrkta, icke öfverensstämma med hans tolkning. Detta förklaras nämligen på följande sätt: "Die Variante halte ich für einen auf Missverständniss des Textes beruhenden Verbesserungsversuch"[1]. Metoden är ju enkel nog: stället handlar om änglarna, nämligen enligt D:s förutsättning; vissa texter tala tvärtom om människorna ("Jareds släkte"); alltså måste dessa senare texter bero på missförstånd och vara "förbättringsförsök". Men allt hvad vi veta om de etiopiska öfversättarna talar afgjordt mot deras benägenhet för "förbättringsförsök", snarare kan man förebrå dem en slafvisk noggrannhet. I öfrigt får man icke gå till en exeges med några förutfattade meningar, utan första frågan är denna: Hvad står i texten, i de i textkritiskt afseende bäst bestyrkta källorna? Anmärkningen gäller ju i än högre grad *Beer*, som på grund af sin förutfattade mening om ställets innehåll föredragit den textkritiskt svagaste läsarten.

Så stå här mot hvarandra olika textvarianter, som synas oförenliga, och af dessa har Dillmann upptagit den ena grundtypen, och förklarat den andra bero på misstag. Men *om* en sådan tolkning kan gifvas, att bägge grundtyperna af textvarianterna kunna förenas med hvarandra, så har man und-

---

[1] *Dillmann*, Anf. arb. s. 327.

gått de svårigheter, som medfölja D:s tolkning, nämligen dels att uttrycket “bland Jareds barn“ får en uteslutande kronologisk betydelse, inför hvilken betydelse man af språkliga grunder torde kunna sätta ett frågetecken, dels ock att textkritiskt starka varianter förklaras vara förbättringsförsök, som dessutom inga förbättringar äro.

Alltså är frågan: Hvad står i denna text? Härpå svara vi följande:

Text-varianten D: “Min fader Jareds släkte öfverträdde Herrens bud från himmelens höjd (eller i himmelens höjd).“

Härtill sluter sig varianten C:

“Jareds barns hus, d. v. s. Jareds släkte, öfverträdde“ etc.

Varianten B: “Bland Jareds släkte funnos några i himmelens höjd, som öfverträdde“ etc., eller: “några som i höjden, eller från höjden, öfverträdde“ etc.

Här är alltså i alla varianterna fråga om hvad Jareds släkte gjorde, d. v. s. Jareds släkte är subjekt i satsen. För att förklara uttrycket “från himmelens höjd“, erinras om en förut påpekad omständighet. För Henok existerar icke den starka gränsskillnaden mellan änglar och människor, nämligen i fråga om deras psykologiska struktur; konturerna äro icke bestämdt uppdragna. Detta skall gifvetvis inträffa särskildt i fråga om urtidens stormän, där de mänskliga konturerna ha lättare att smälta tillsammans med änglavärldens. Jareds släkte står för Henok på gränsen till änglarnas släkte. Nu är det för Henok en “uppenbarad hemlighet“, att vissa änglar ha från sin förutvarande tillvaro “i delaktighet af det eviga lifvet“ fallit och lefvat på jorden etc. Och därför är det en ganska naturlig följd, att äfven det idealiserade “Jareds släkte“, hvars öfvermänskliga mått närma dem till änglavärlden, också har haft en tillvaro “i himmelens höjd“, men att de syndat och därför fallit “från himmelens höjd“. Uttrycket får sålunda en naturlig förklaring,

i motsats till hvad *Dillmann* härom säger: “Der Beisatz ’aus der Höhe der Himmels’ passt nicht gut bei jener Aenderung der Lesart“. Under dessa förhållanden är det heller ingen svårighet att låta “Jareds barn“ vara subjekt äfven i den följande versen (v. 14), hvars svårighet särskildt framhäfves af D. Är det alltså här frågan om änglar eller människor? Är det enligt Dillmann fråga om änglar, och äro alltså de textvarianter, som icke medgifva denna tolkning, att anse som “missförstånd“ och “förbättringsförsök“? Svar: det är ingendera eller bådadera. Det är icke frågan om änglar, tänkta såsom i bestämd motsats mot människor. Dessa “Jareds släkte“ äro visserligen människor, men sedda i sådant perspektiv, att de likasom sammansmält med änglar.

I fråga om “Jareds släkte“ har föreställningen om änglar och människor gått tillsammans, hvarför det icke är något oväntadt, att, som sker i denna variant, änglaföreställningen mera betonas och tydligt uttalas.

Häraf får varianten A sin förklaring:

“Bland Jareds släkte funnos några som öfverträdde Herrens bud, då de voro änglar i himmelen“.

Af denna tolkning följer, att dessa olika textvarianter inbördes äro samstämmiga. Och det är ett bevis för tolkningens riktighet, att varianter, som med Dillmanns och andras öfversättning upphäfva hvarandra, i stället låta förena sig med hvarandra.

Här bör jämföras kap. 101: 1: “Betrakten himmelen, I himmelens barn“! Dessa himmelens barn kunna icke vara änglar, eftersom det i närmast föregående vers talas om, att snöstormar med alla sina plågor falla på dem, utan orden måste åsyfta människor. Jfr liknande uttryck kap. 62: 11, där människorna kallas “andarnas Herres barn“. Om nu i dessa anförda ställen människorna sägas till sin natur höra himmelen

till, d. v. s. om "himmelens barn" betyda människor, så är det ju antagligt, att de i kap. 106 omtalade "Jareds barn" också äro himmelens barn. Gränsen mellan himmel och jord, mellan himmelens barn (i egentlig mening änglarna) och jordens barn (människorna) är för apokalyptikern till en del utplånad, så att jordens barn på samma gång äro himmelens barn, så att de utgått från himmelen och gå till himmelen.

Men är detta riktigt, så följer däraf, att Henok på ifrågavarande ställen har en tankegång, som ytterst nära rör vid preexistensteorien. Den är icke klart och bestämdt uttalad, af det enkla skäl, att denna teori för apokalyptikerns syfte, som i första hand var parenetiskt, icke hade någon särskildt framträdande etisk-religiös innebörd. Det är på samma sätt med preexistensteoriens antipod: postexistensen. Denna lära har icke för Henok ett öfvervägande teoretiskt intresse, utan har sin betydelse såsom kvietiv för ett lidande folk, som kunde genom denna fasthålla vid sin tro på en evig rättfärdighet, som till slut skall skipa rätt. Något dylikt kvietiv låg icke i preexistenstanken, hvarför Henok heller icke hade någon anledning närmare ingå på densamma. Nu kan det visserligen invändas, att en framställning af människans väsen och hennes lif efter och äfven före jordelifvet borde ha mera intresse än de vidlyftiga astronomiska och kosmogoniska utredningar, som Henok lämnar. Denna naturfilosofi af särdeles fantastiskt slag är ju ett starkt framträdande drag hos Henok, och det kan ju vid första påseendet synas öfverraskande, att de psykologiska frågorna om människans väsen och odödlighet i jämförelse därmed inta ett så underordnadt rum. Härtill må anmärkas, att det på ett tidigare reflexionsstadium ligger närmare att spekulera öfver den människan omgifvande objektiva naturen, än öfver subjektet själft. Den grekiska filosofien behöfde under århundraden gå den objektiva naturbetraktelsens vägar,

innan den varsnade människan. Bakom Henoks underliga naturfantasier — ehuru visserligen icke underligare än Schellings i det nittonde århundradets — ligger en längtan att se lagbundenhet i naturen såsom uttryck för en etiskt-religiös världsordning. Problemen få därför för honom sitt värde från denna etiskt-religiösa synpunkt. Därför blir också döden, domen och det tillkommande lifvet ställda in under denna "det praktiska postulatets" synvinkel, under det att de därmed samhöriga teoretiska frågorna icke i och för sig ha tillvunnit sig hans intresse. Men det är dessa teoretiska frågor, som från religionshistorisk synpunkt ha det största intresset, därför att de innebära ett svar på frågan, hvilka de andliga bildningsfaktorer varit, som innerst varit de bestämmande för det tidehvarf, hvaraf Henok är en yttring, samt således också, hvilka tankevärldar påverkat den religiösa begreppsbildningen under den tid, som lämnat de historiska anknytningspunkterna för urkristendomen. Men vid bestämningen af dessa teoretiska frågor, har man af nyss antydda skäl icke rätt att vänta direkta yttranden hos Henok; preexistensteorien är en dylik fråga, som ligger afsides för Henok, och det är därför tillräckligt att konstatera, hurusom denna teoris psykologiska förutsättningar förefunnits hos honom, samt att den utvecklade läran härom åtminstone antydningsvis skymtar fram.

Vi återgå nu till kap. 106.

Enligt texten uppsökte Lamech sin fader Methusalah. Och denne i sin ordning gick till sin fader Henok. Hvar tänkes egentligen detta ske? Är skådeplatsen himmelen eller jorden? Enligt Henoksbokens öfriga uppgifter[1] blir Henok i sitt 365:te år bortryckt från jorden och försatt till paradiset, men i kap. 106 befinner han sig ännu i sitt 465:te år vid jordens ändar

---

[1] Jfr *Dillmann*, anf. arb. s. 326.

och talar där med sin son Methusalah, samt nedskrifver t. o. m. denna berättelse: "Då svarade jag, Henok, och sade till honom" etc. (v. 13). Förklaringen till denna svårighet, som vållat *Dillmann* åtskilligt bryderi, ligger i samma förut påpekade förhållande: gränserna mellan himmel och jord, mellan människors barn och "himmelens barn" ("Guds barn") ha benägenhet att utplånas. Likasom i de naturfilosofiska betraktelserna intresset är att finna det förnuftiga (d. v. s. det religiösa) sammanhanget, så att den empiriska världen och den "intelligibla världen" smälta tillsammans — och detta är den storslagna religiösa kärna, som man bör se bakom de bizarra naturfantasierna — så gå andevärlden och människovärlden tillsammans; den mänskliga tillvaron är sedd likasom "sub specie æternitatis". Därför är skådeplatsen för denna dialog mellan Henok och Methusalah så obestämdt angifven, att det icke ens kan med säkerhet sägas, om detta sker i himmelen eller på jorden.

Anledningen till att Methusalah uppsöker Henok, är ju, att Lamechs son Noah har "en gestalt och natur, som icke är såsom en människas natur" (v. 10), så att Lamech tror, att "sonen icke härstammar från honom, utan från änglarna (v. 6), ja, att han är "en afbild af himmelens änglar" (v. 12). Nu frågas: Hvad är det, som gör, att Lamech vid åsynen af sonen Noah "flyr till sin fader Methusalah"? Är hans rädsla beroende på det underbara, att hans son är lik änglar? Knappast nog. I vers 6 läses nämligen: "Det synes mig, att han härstammar, icke från mig, utan från änglarna, och *jag fruktar, att i hans tidsålder skall ett under inträffa på jorden*". Det är sålunda icke för Lamech i och för sig något otänkbart eller otroligt, att Noah härstammar från änglavärlden, så att han icke som människorna behöfver genomgå barndomens utveckling, utan är färdig att genast vid sitt inträde i jordelifvet "tillbedja rätt-

färdighetens Herre“ (v. 3). Utan det underbara ligger i hvad detta skall betyda, d. v. s. han fruktar för det under, som skall inträffa på jorden. Och när Henok uppenbarar “hemligheten“, så ligger tonvikten på detta under (den stora floden) i dess religiösa innebörd. Med apokalyptikens underliga clairobscur öfver änglavärlden och människovärlden, är det ingenting förvånande, att Noah dock förklaras höra människornas släkte till (v.18), trots att han är “en afbild af himmelens änglar“ (v. 12). Gränserna flyta tillsammans. Bestickande nära ligger emellertid här den tanken, att Noah träder in i människovärlden med den gestalt, som han haft redan under en tillvaro i en högre värld, hvarför han redan vid sin födelse kan tillbedja rättfärdighetens Herre. Det lär icke vara svårt att i dessa mytiska berättelser urskilja de famlande ansatserna till en åskådning, som kunde bilda de religionshistoriska anknytningspunkterna till den mäktiga tanke, som med uppenbarelsens hela rikedom strömmar oss till mötes ur Joh. Evangeliets prolog: Ordet, som var när Gud, blef kött och bodde bland oss. Jfr Joh. Ev. 16: 28: “Jag har utgått från Fadern och har kommit i världen; åter lämnar jag världen och går till Fadern“.

Preexistensteorien skymtar alltså tydligt fram i fråga om de stora i mänskligheten. Lamech, Methusalah och hvad allt de heta, urtidens heroer, ha närmare samband med den eviga världen än genomsnittsmänniskan. Det är därför antagligt, att detta samband skall vara ännu starkare i fråga om den, som för judisk föreställning är typen för och inkarnationen af det mänskliga, åtminstone det judiskt-mänskliga, Människosonen, Messias. Därför måste här den frågan vara af intresse, huruvida denna preexistensteori, som ligger ytterst nära Henoks betraktelse af människorna i allmänhet och särskildt af urtidens stormän, får tydligare uttryck i fråga om denna männi-

skovärldens störste son. Om så verkligen är förhållandet, ligger däruti ett ytterligare bevis för, att preexistensbegreppet, åtminstone till sina psykologiska förutsättningar, ingalunda var för Henoks tidehvarf okändt. Apokalyptikern ser sina uråldriga hjältar i en ideell gränsbelysning från både den himmelska och den jordiska världen. Noah är en afbild af himmelens änglar, men är ändock en af människorna. Det ideella draget af gränsvarelse mellan de två världarna blir gifvetvis ännu starkare i fråga om hans stamfader, den ärevördige Henok. Dennes lefnadssaga är ett sådant medborgarskap i bägge världarna. Vid änglarnas hand får han genomfara både himlar och jord och får en inblick i Guds eviga hemligheter både på naturens och evighetens område. När han så upptages i paradiset, hälsas han där såsom människoson: “Mikael kom till mig, hälsade mig med sin stämma och sade till mig: Du är människosonen[1], som är född till (variant: i) rättfärdighet; rättfärdigheten bor öfver Dig etc.“ (kap. 71: 14)[2]. Henok får ett

---

[1] Angående denna öfversättning märkes, att *Charles* här afviker: “And he came to me and greeted me with His voice, and said unto me:

This is the Son of Man who *is* born unto rigtheousness,
And righteousness abides over *him*
And the righteousness of the Head of Days forsakes *him* not“.

Emot denna öfversättning är det nog att påpeka, att *alla* etiop. handskrifter ha följande text, som är fullt klar:

አንተ ፡ ውእቱ ፡ ወልደ ፡ ብእሲ ፡
ዘተወለድከ ፡ ለ (var. በ)ጽድቅ ፡ etc.

Charles motiverar sin öfversättning, hvilken ger en *helt annan mening* än den, som är gifven i en *enhällig* textradition helt enkelt, därmed, att texten “This is“ är “restored“ (!) för den i texten befintliga. Men det är en egendomlig exeges att vid en klar och tydlig text “restaurera“ den, därför att den icke öfverensstämmer med ens mening om hvad som rätteligen *borde* ha stått i texten. — Angående detta ställe se i det följande!

[2] Gifvetvis vore i fråga om uttrycket “människosonen“ af stort intresse att känna det ursprungliga originalet. Öfversätter man stället

löfte om delaktighet i den slutliga härligheten, “den tillkommande världen“[1], och alla de, som vandra likt Henok, på rättfärdighetens vägar, skola få sin boning och arfvedel med honom (v. 16). Bland de olika uppfattningarna i Henoksboken angående människosonen är nu anförda alldeles sporadisk. På öfriga ställen skiljes bestämdt mellan Henok och människosonen, under det att de i detta nu anförda ställe identifieras. Litterärt sedt, torde väl detta bero på en särskild källa eller tradition, som återfinnes i dessa kap.[2] Men denna omständighet är från innehållets synpunkt skäligen likgiltig, då ifrågavarande tradition icke har några indicier att vara afsevärdt senare än boken i öfrigt. De olika traditionerna innebära i sak intet motsägande. Det som är utmärkande för människosonen, är hans rättfärdighet. Israels starka rättfärdighetslängtan har vid sin idealisering af människosläktet särskildt tillagt honom denna egenskap[3], och när enligt den apokalyptiska traditionen Henok varit en, som särskildt vandrat rättfärdighetens stigar, är det i och för sig ej öfverraskande, att han identifieras med den rättfärdige framför andra. Henok står på gränsen mellan de båda världarna — här återkommer samma drag, som förut ofta påpekats — och människosonen likaså. Därför kunde människosonens gestalt än bli öfvervärldslig än åter mera mänsklig. Båda möjligheterna förenade sig i den

---

ordagrant från etiop. till hebr., skulle det heta ילד האיש; härtill kommer en variant, som väl är kristen interpolation, motsvarande ילד האשה. Sannolikt har väl i hebr. texten på alla ställen stått ילד האדם eller בר אנש, ehuru de etiop. varianterna äro rätt egendomliga, jfr etiop. texten k. 70: 1! I kap. 71: 14 tör väl ha stått:

ויאמר אלי אתה הוא בן האדם אשר יולד לצדק

[1] Angående detta uttryck se *Stave*, Parsismus etc., s. 201.

[2] Se härom *Kautzsch*, anf. arb. s. 228.

[3] Jfr de kanon. skrifterna: Jes. 9: 6; 11: 3. Jer. 23: 5; 33: 15. Sak. 9: 9.

idealiserade Henoks gestalt, därför Henok = människosonen. Rättfärdigheten och delaktigheten i “den tillkommande världen“ utmärkte båda, hvarför också de ord, som i paradiset riktas till Henok såsom människosonen, nästan äro ordagrant de samma, som kap. 46: 3 sägas om Messias såsom människosonen: “Detta är människosonen, som har rättfärdighet, och hos hvilken rättfärdigheten bor; ty andarnas Herre har utkorat honom“. Det sant mänskliga är det, som tillhör “den tillkommande världen“. Urtypen för det sant mänskliga, i gestalten af en människoson, hör därför egentligen till den världen, och likasom Henok för den fromma uppfattningen varit delaktig af densamma, kunna människosonens och Henoks bilder flyta tillsammans.

Men Henok hör äfven med till det närvarande jordiska släktet. Likasom Noah väl var en afbild af änglarna i himmelen, men ändock det jordiska släktets son, så hör också Henok till båda världarna. Då är det också följdriktigt, att de andra traditioner, som åtskilja människosonen och Henok från hvarandra, uppvisa samma dubbeldrag hos sin människosonsgestalt. Tanken är densamma, ehuru namnet är olika. Så kan man i Henoksboken urskilja tvenne uppfattningar om människosonen, hvilka väl kunna synas vara betydligt åtskilda från hvarandra, men hvilka måhända kunna förenas till ett under nu angifna synpunkter.

Innan vi öfvergå härtill, må en redogörelse lämnas för de olika uppfattningar om Messias, som möta i Henoksboken.

Henok kap. 85—90 innehåller en framställning af världens, och särskildt Israels öden från begynnelsen ända till det eskatologiska slutet. Och såsom vanligt i den tiden får allegorien djurvisionens form. Allt ifrån Adams och Evas dagar framlägges här Israels historia under bilder från ett brokigt djurgalleri, där folkets fiender ha rollen af vilda djur och rof-

fåglar. Från Israels och Judas undergång är folket utlämnadt åt 70 herdar, d. v. s. hedniska regenter (jfr Jer. 25 och Dan. 9). Denna tid fördelas i fyra perioder: *a*) till Cyrus 536, *b*) till Alexander 332, *c*) till Antiokus d. st. 198, *d*) till upprättandet af det messianska riket. Det är gifvetvis denna sista period, som tilldrager sig största intresset. Då går domen öfver de sjuttio herdarna, därför att "de dödat flera af fåren, än Herren befallt" (90: 22). Så framträder den nya församlingen, klädd i oskuldens hvita färg, och församlas i det nya templet, det nya preexistenta Jerusalem. Och så ser Henok slutligen i sin syn, huru Messias — tecknad under bilden af en hvit tjur med stora horn — inträder, "och alla fältets djur och alla himmelens fåglar fruktade honom och tillbådo honom alltid" (v. 37). Denna inför Messias tillbedjande församling tillväxer i rättfärdighet och helighet, likasom också "den förste" i församlingen är mäktig af än vidare utveckling; när Herren ser ned på denna sin fulländade församling, glädes han (v. 38).

Det kan icke nekas, att Messias själf här intager en jämförelsevis underordnad plats. Domen öfver den hedniska världen är redan skedd, och den nya församlingen har redan trädt in i sitt nya tempel, när Messias blir född. Målningen af det messianska riket hade tydligen kunnat ske, utan att ha varit väsentligen ofullständig, äfven om Messias icke hade varit med. Detta sker äfven i den följande 10-veckors-visionen, kap. 91: 12 f. I denna sker den jordiska domen genom de rättfärdigas svärd, hvarpå följer en "vecka" af jordisk lycka för de rättfärdiga. Sedan kommer den stora eviga domen i den tionde "veckan", hvarvid de fientliga änglamakterna bestraffas af Gud själf. Det är således icke Messias, som för sin församling till seger. Härefter slutligen "skall den första himmelen försvinna och förgås, och en ny himmel skall synas, —

och då skola godhet och rättfärdighet vara i tider utan tal, och synden skall aldrig mer i evighet finnas till". Den ideala teckningen sker sålunda på sistnämnda stället, utan att Messias inträder. — Detta beror säkerligen därpå, att Messias i denna nu behandlade tradition har afgjordt mänskliga drag. Och ju mera den "tionde veckans", d. v. s. den slutliga fullkomningens tid betraktas såsom en akt af Guds egen verksamhet, då han skipar rätt på jorden, dess mera trädde Messias egen bild i skuggan. I kap. 90 är domen och rättfärdighetens uppenbarelse ett verk af Gud, och resultatet af denna hans verksamhet är det nya Jerusalem och den i oskuldens dräkt klädda nya församlingen, ur hvars midt Messias framträder. Denne är uppenbart icke i denna tradition Guds μετάϑρονος, som har fått åt sig uppdraget att hålla dom öfver världen, utan han står såsom en representant för den genom Guds eget ingripande frälsta församlingen. Det är i detta afseende otvifvelaktigt tvenne traditionskedjor, som apokalyptiken företräder, och hvartill en viss parallel kan ses hos Joh. Ev., nämligen dels kap. 3: 17: "Ty icke sände Gud sin son i världen för att döma världen", jfr kap. 12: 47: "Jag har icke kommit för att döma världen, utan för att frälsa världen", dels ock kap. 5: 27: "Fadren har gifvit Sonen makt att hålla dom, emedan han är Människosonen".

Nu saknas som sagdt, detta domsdrag i den Messias-gestalt, som möter oss i kap. 90, hvilket uppenbart sammanhänger med de mänskliga, d. v. s. icke öfvervärdsliga drag, som han i denna tradition har. Det öfvervärldsliga draget åter framträder så mycket starkare i den andra tradition, som återfinnes i de s. k. "bildtalen". Här några ställen:

Kap. 46: 1 f.: "Och där såg jag en, som hade ett åldrigt hufvud"[1], och hans hufvud var hvitt som ull, och jämte honom

[1] Jfr Dan. 7: 13.

fanns en annan, hvars gestalt var lik åsynen af en människa, och hans anlete var fullt af nåd[1], såsom en af de heliga änglarna. Jag frågade den ängel, som gick med mig och visade mig alla hemligheter, angående denna människoson, hvilken han vore, och hvarifrån han vore, och hvarför han gick tillsammans med honom med det åldriga hufvudet. Han svarade mig och sade: Detta är människosonen, som har rättfärdigheten, hos hvilken rättfärdigheten bor, och som uppenbarar alla det förborgades skatter, emedan andarnas Herre har utvalt honom och hans lott har öfverträffat allt genom hans rättfärdighet i evighet. Och denne människoson, som Du har sett, skall låta konungarna och de mäktiga uppstiga från sina läger, och tyrannerna från sina troner“ etc. (här följer en beskrifning af domen öfver jordens konungar, hvilken beskrifning slutar med den egendomliga vändningen: “De skola utdrifvas ur hans församling och de troendes hus[2]“ etc., v. 8).

Kap. 48: 2 f.: “Och i den stunden nämndes denna människoson inför andarnas Herre och hans namn inför honom med det åldriga hufvudet. Förrän solen och himmelens tecken blefvo skapade, och innan himmelens stjärnor frambragtes, nämndes hans namn inför andarnas Herre. Han skall vara en staf för de rättfärdiga, på hvilken de kunna stödja sig för att ej falla. Han skall vara ett ljus för folken (jfr Joh. Ev. 8: 12: “jag är världens ljus“ etc.) och ett hopp för dem, som i sina hjärtan äro bedröfvade. Inför honom skola nedfalla och tillbedja alla de, som bo på jorden, och de skola prisa,

---

[1] *Charles* öfversätter: “and his face was full of graciousness“. *Dillman* och *Flemming:* “voll Anmuth war sein Antlitz“. Texten lyder: ወምሉእ ፡ ጸጋ ፡ ገጹ ፡ etc., (motsvarande hebr. פניו מלאים חן). Detta betyder ju helt enkelt, så som vi här ofvan öfversatt: “hans anlete var fullt af *nåd*“ (således “Gnade“ i st. f. “Anmuth“).

[2] Dock öfversätter Flemming lämpligare: “(de gudlösa) förfölja hans församlingshus och de troende“ etc.

lofva och sjunga andarnas Herres namn. Och därför vistades han såsom den utvalde och förborgade inför honom, förrän världen var skapad och ända i evighet[1]. Andarnas Herres vishet har uppenbarat honom för de heliga och rättfärdiga, ty han bevarar de rättfärdigas lott, därför att de hafva hatat och föraktat denna orättfärdighetens värld och hatat dess verk och gärningar i andarnas Herres namn, ty i hans namn skola de varda frälsta, och han är deras lefnads vedergällare.“

Kap. 62: 5 f.: “Konungarna skola förskräckas, då de se denna

---

[1] Den vanliga öfversättningen (Dillmann, Beer, Charles) är här: “och därför blef han utvald och förborgad för honom, förrän världen var skapad etc.“ Vår här ofvan föreslagna öfversättning torde vara språkligt likaså riktig efter texten:

፡በእንተዝ ፡ ኮነ ፡ ኅሩየ ፡ወኅቡእ ፡ በቅድሜሁ ፡ ዘእንበለ ይትፈጠር ፡ ዓለም ፡ etc.

Motsvarande hebr. text kan ju tänkas sålunda:

לכן היה לפניו הנבחר והנחבא טרם תברא הארץ׃

således: därför lefde han (el. fanns han till) inför Hans (Guds) ansikte, den utvalde och fördolde, förrän världen vardt skapad.

Ifrågavarande etiopiska sats kan jämföras med den andra sydsemitiska dialekten, arabiskan, där verbet كَانَ icke är inskränkt till en obetonad logisk kopula, utan tillägger subjektet existens. Man tage exempelvis följande arabiska uttryck:

إِنْ كَانَ ٱلْبَلَاءُ مُقَدَّرًا

Denna sats kan ju i allmänhet öfversättas: “Om olyckan har blifvit beslutad“, men ordagrant betyder den: “Om olyckan existerar såsom beslutad“. Den arabiska satsbyggnaden fasthåller verbets självständiga betydelse, så att كَانَ betraktas som en självständig verbalsats och icke som kopula. Samma förhållande är enligt vårt förmenande fallet äfven i ofvanstående etiop. sats, och detta medför ju en högst betydlig skillnad i fråga om det reella innehållet.

Med denna öfversättning följer, att Messias fanns i Guds tankar icke såsom en s. a. s. i begreppet utkorad, utan han fanns till i verklig, real tillvaro, hos Gud, redan innan världen var skapad. Denna vers ger således icke något stöd för den senare rabbinska spekulationen om preexistensen af Messias*namnet*, men icke Messias*personen*.

människoson[1] sitta på sin härlighets tron. Och konungarna och de mäktiga och de, som behärska jorden, skola berömma, prisa och upphöja honom, som härskar öfver allt, honom som var fördold. Ty människosonen var förut fördold, och den Högste hade bevarat honom i sin makts åsyn[2], men har nu uppenbarat honom. Och de utkorades och heligas församling skall då varda planterad, och alla utkorade stå inför honom på den dagen. Och alla konungar och mäktiga och höga och de, som behärska jorden, skola nedfalla för honom på sina ansikten, buga sig och sätta sitt hopp på denna människoson, och de skola tillbedja honom och anropa honom om barmhärtighet. Men andarnas Herre [skall straffa dem etc.,

---

[1] Angående det här förekommande ordet "kvinnans son" hvilket måhända är en kristen interpolation, se sid. 90.

[2] Dillmann här: "vor seiner Macht; nämlich in Kraft seiner Macht und um dereinst ihn durch Entwickelung seiner Macht zu offenbaren". D. synes fatta uttrycket kausalt, d. v. s. att bevarandet sker i kraft af hans makt. Här ofvan har öfversättningen fått en lokal betydelse. Öfversätter man den etiop. texten ordagrant till hebräiska, kunde man ju tänka sig följande:

etiop: ዐቀበ ፡ ልዑል ፡ በቅድመ ፡ ኀይሉ ፡

hebr.: יעקבהו העליון לפני חילו׃

Detta לפני anger ju, att han var fördold i åsynen af Guds makt. Till עקב jfr Hi. 37: 4. Således: Gud höll honom tillbaka hos sig, till dess tiden var inne att uppenbara hans härlighet. Denna tolkning torde bättre återgifva textens nyansering, och står i öfverensstämmelse med kap. 39: 7 och 48: 2, 6, där människosonen har sin uppehållsort hos andarnas Herre.

Denna föreställning om Messias såsom dold hos Gud, och t. o. m. under hans tron möter oss i Joh. Apok. 12: 5: "och barnet blef uppryckt till Gud och till hans tron". Samma föreställning var icke ovanlig i den senare judendomen. Orden i Jes. 60: 1: "Statt upp var ljus, ty Ditt ljus kommer etc.", kommenteras (Midr. Jalkut.) exempelvis sålunda: "Hvilket är det ljus, som Israel längtansfullt bidar? Det är Messias ljus, ty det står skrifvet: Gud såg ljuset, att det var godt, hvilket lär oss, att Gud före världens skapelse hade sett på Messias och hans verk, och *fördolt honom under sin heliga tron*".

v. 10]. — Och (v. 13) de rättfärdiga och utkorade skola på den dagen varda räddade och skola från den tiden icke mera se syndarnas och de orättfärdigas anlete. Andarnas Herre skall bo öfver dem, och tillsammans med denne människosonen skola de äta, lägga sig ned samt uppstiga i all evighet. Och de rättfärdiga och utkorade skola resa sig upp från jorden och upphöra att sänka sitt ansikte ned mot marken, och de skola klädas med härlighetens klädnad. Och detta skall vara en lifvets klädnad från andarnas Herre; edra kläder skola ej blifva gamla, och eder härlighet skall icke förgås inför andarnas Herre“.

Slutligen skildras människosonens dom öfver världen kap. 69: 26 f.: “Stor glädje härskade bland dem, och de prisade, lofvade och upphöjde [Gud], därför att denne människosonens namn hade blifvit uppenbaradt för dem. Och denne satte sig på sin härlighets tron och all dom blef honom, människosonen, gifven, och han låter syndarne (eller synden) försvinna från jorden, jämte dem, som hafva förfört världen. Med kedjor skola de bindas och samlas i det rum, som är beredt till deras undergång, och allt deras verk skall försvinna från jordens yta. Från den tiden skall intet fördärfligt mera finnas; ty denne människoson har trädt fram, och har satt sig på sin härlighets tron, och allt ondt skall försvinna och förgås inför hans ansikte, men denne människosons ord skall blifva beståndande inför andarnas Herre“.

I nu angifna ställen möter oss uppenbart andra drag hos Messias än i det först behandlade kap. 90. Det är sålunda tvenne Messiastyper, som vi nu mött hos Henok. I kap. 90 föreligger en klar anknytning till äldre israelitiska traditioner. Israels framtidsförhoppning samlar sig i bilden af den tid, då “riket skall höra Herren till“ (Obadja v. 21), då “Herren skall regera öfver dem på Zions berg ifrån nu och till evig tid“ (Mika 4: 7), då “Herren Zebaot skall regera på Zions berg och

i Jerusalem och inför sina äldste i härlighet (Jes. 24: 23). Då skola Israels fiender nedläggas, och de skingrade Israels stammar åter förenas, och Jerusalems tempel uppstå i ny härlighet. Till denna framtidsbild hörde icke med nödvändighet en personlig Messias; i ett flertal af hithörande ställen i den kanoniska litteraturen är det Gud själf, som förlossar Israel och regerar öfver världen. Det messianska riket var således icke ovillkorligt förenadt med Messiasföreställningen[1]. Men å andra sidan är redan i de kanoniska skrifterna Messias förbunden med det messianska riket, t. ex. Jes. 11: 1, Mi. 5: 2 f. Under dessa förhållanden är det ingalunda oväntadt, att hos Henok båda möjligheterna finnas: i kap, 90 inträder Messias, när Gud redan grundat det messianska riket, i kap. 91 (tioveckors-visionen) upprättas detta rike, utan att man öfverhufvud hör omtalas någon Messias. Detta är ju också förklaringen till, att Messias i förstnämnda ställe kap. 90: 37 uppträder sporadiskt; hufvudvikten ligger på det af Gud upprättade riket, men icke på Messias. I hvarje fall äro de jordiska dragen hos såväl Messias som riket påtagliga; det säges uttryckligen, att han födes — således en motsats till den åskådning, som möter på andra håll i den pseudepigrafiska litteraturen (ex. IV Esra 13: 52) och hvilken enklast kan betecknas med ordet ur Joh. Ev. 7: 27: “När Kristus kommer, vet ingen hvarifrån han är“. Kap. 90 ingår icke på frågan, hvilken släkt Messias skulle tillhöra, men af sammanhanget är i hvarje fall tydligt, att han

---

[1] Med ett visst fog kan man ju med *Bousset* påpeka, att, i fråga om den makkabeiska tiden, man redan hade en stark furstesläkt, som åtminstone i vissa kretsar uppfattades såsom en messiansk släkt; man trodde sig under Jonathan, Simon och Hyrkan I allaredan lefva i den messianska tidsåldern. Levi stam, från hvilken makkabeerna härstammade, begynte således öfverglänsa Juda stam; följden häraf blef då ett visst undanskjutande af konungen af Davids stam. *Bousset*, Anf. arb., s. 256.

har en jordisk härkomst, af Abrahams efterkommande. De jordiska dragen hos denna Messiastyp äro påtagliga, och typen är otvifvelaktigt resultatet af en inomjudisk utveckling [1].

Men emot denna bild af Messias med mänskligt-nationella konungadrag står i Henoks "bildtal" en annan Messiastyp, hvars sällsamma anlete märkligt kontrasterar mot den förstnämnda. Israels konung af Davids stam (eller åtminstone af Abrahams släkte) har blifvit den hos Gud af evighet tronande preexistente Messias.

De väldiga omkastningar i världen, som följde under århundradena efter Alexander, tvingade hos Israel fram en förvandling af det något snäfva nationella framtidsidealet till ett universellt-kosmologiskt [2]. Och med den nedtryckande känslan af Israels litenhet i den sålunda utvidgade världsvyn samt under trycket af politiska förhållanden, hvilka endast i korta ögonblick läto en uppfyllelse skymta fram af åt fäderna gifna framtidslöften, följde lätt tanken på en allmän världsdom och en därtill sig anknytande ny äon. Denna עולם הבא [3] är en afgjord och betydande förändring af den äldre nationella framtidsbilden, med dess jämförelsevis enkla linjer. Den Messias, som var omfattad af den nationella ramen, hade — om man får använda det uttrycket — för små dimensioner, för att rätt passa in i den vidgade omgifningen. Med det förändrade framtidsidealet, hvilket nu får en starkare eskatologisk färg än förut, följer en annan Messiastyp, hvilken möter i dessa nu anförda delar af Henoksboken. Jämte det vanliga namnet

---

[1] En annan sak är åter rabbinismens döende och lidande Messias, Messias ben Joseph (resp. ben Ephraim) och Messias ben David. Se härom *Dalman*, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge etc. 1888.

[2] Jfr *Bousset*, anf. arb. 572—3.

[3] Uttrycket först förekommande Hen. kap. 71: 15. Jfr *Stave*, Parsismus etc. sid. 201.

"människosonen" (resp. "denne människoson")[1], använder Henok äfven andra benämningar: hans smorde (Messias), 48: 10, 52: 4, den utkorade 39: 6, 40: 5, 49: 2, 4, 51: 3, 52: 6, 9, 61: 5, 8, 62: 1; rättfärdighetens och trons[2] utkorade 39: 6; den rättfärdige och utvalde 53: 6. Denne Messias har sin boning hos Gud (andarnas Herre) 39: 7; han var bevarad inför hans åsyn 62: 6[3]; den utvalde och förborgade existerade inför Gud före världens skapelse 48: 6[4], och hans namn nämndes inför Gud förrän solen och himmelens tecken skapades, och förrän himmelens stjärnor blefvo till 48: 3.

I trots af åtskilliga motsatta åsikter, kan man tryggt våga det påståendet, att denne Messias är preexisterande hos Gud af evighet. Personen själf preexisterar och icke endast namnet[5]. Han är Guds μετάθρονος, och hos honom bor (jfr Jes. 11: 1) "vishetens ande och dens ande, som gifver insikt, och lärans och kraftens ande, och deras ande, som hafva insomnat i rättfärdighet" 49: 3. Alltså är denne Messias i en evig tillvaro före sitt jordiska uppträdande delaktig af Guds vishet och sanning — man är frestad omskrifva tanken med välbekanta

---

[1] *Beer* öfversätter "denne människoson" och *Charles* "människosonen". Charles har tydligen här utgått från det aramäiska språkbruket, där ifrågavarande pronomen demonstr. motsvarar vår bestämda artikel. Förf. har följt Beer därför att man har skyldighet i första hand utgå från föreliggande etiopiska text, och icke från den tänkta hebräiska eller aramäiska texten. Och enligt etiopiskt språkbruk bör öfversättningen vara "denne människoson". Skillnaden är ju i sak ringa.

[2] Motiveringen för denna förf:s öfversättning se sid. 71.

[3] D:o d:o se sid. 96.

[4] D:o d:o se sid. 95.

[5] Att här antaga namnets preexistens, utan personens preexistens, så som den judiska teologien antog, lär väl ej vara annat än en rabbinsk spetsfundighet; den tanken, som skulle ligga i 48: 3 (att endast namnet preexisterar) strandar på 48: 6, åtminstone enligt vår öfversättning af versen, se sid. 95.

ord sålunda: “Ordet var när Gud, och Ordet vardt kött och bodde bland oss, full af nåd och sanning, och vi skådade hans härlighet“, Joh. Ev. 1: 1, 14. Den senare tanken är naturligtvis oändligt rikare till sitt innehåll, men den religiösa sanningen har under sin utvecklingsgång genom tiderna sina anknytningspunkter i förut befintliga föreställningar. En sådan anknytningspunkt torde man här kunna religionshistoriskt konstatera.

De öfvervärldsliga dragen hos denna Messiastyp utvidgas hos Henok äfven därhän, att han är den vid Guds sida tronande världsdomaren[1] (se ofvan), och man lär icke ha svårt att häri se en annan sådan religionshistorisk anknytningspunkt.

I detta sammanhang må erinras om, hvilken oerhörd betydelse denna af förf. framförda religionshistoriska problemställning medför i fråga om ett af urkristendomens svåraste problem:

När en så modernt skolad exeget som *Jülicher*[2] behandlar hvad exegetiken kallar “den Johanneiska frågan“, uppvisar han, att detta fjärde evang. är “eine philosophische Dichtung mit religiöser Tendenz aus der dritten christlichen Generation“, och att det “allerdings fast ohne Wert ist als Quelle für die Geschichte des Christus im Fleisch“ (sid. 258, 259). Det kan vidare icke vara skrifvet af lärjungen Johannes af följande orsak: “Er, der galiläische Fischer, zeigt sich im Besitze einer philosophischen Bildung, wie sie sonst im N. T. nur noch bei Hebr. begegnet, und so übermächtig ist sie in ihm, dass er auch den geschichtlichen Stoff — nur innerlich amalgirt mit

---

[1] Dock uppträder Gud själf såsom domare i kap. 47: 3, 50: 4. Gränserna mellan Gud och Människosonen ha en viss benägenhet att flyta tillsammans.

[2] *Jülicher*, Einleitung in das Neue Testament, 1894 (i Grundriss d. Theol. Wissenschaften, VII).

speculativen Ideen hellenischen Ursprungs vortragen kann? Allerdings der Mensch bleibt entwickelungsfähig; und namentlich in neuer Umgebung in der Weltstadt Ephesus, die er etwa 67 n. Chr. aufgesucht haben soll, kann Joh. manche Vorurtheile abgelegt und neue Gedanken sich angeeignet haben. Aber die Umwandlung, die man ihm zutraut, ist (allzu) fundamental etc". (sid. 255).

Låt oss sammanfatta denna argumentering i följande satser: Fjärde evang. innehåller spekulativa idéer af helleniskt ursprung, hvilka förutsätta en alldeles annan bildningsgrad än den, som "der galiläische Fischer" Johannes kan antagas ha ägt. Vidare: äfven om han antages ha uppsökt Efesus, och där kommit i beröring med de för honom nya och främmande tankarna, så vore denna förändring i hans åskådning så fundamental, att den är psykologiskt omöjlig.

Men emot dessa satser, hvars betydelse för urkristendomens historia är väsentlig, kan man nu från den religionshistoriska situation, som analysen af Henok ådagalagt, göra följande invändningar: Hela den specifikt Johanneiska begreppsvärlden (mörker och ljus, ande och kött, sanningen, lifvet etc.) finnes ju i Nord-Palestina redan århundradet före Kristus. Och denna riktning, hvaraf Henoksboken är ett uttryck, är uppenbart icke någon esoterisk lära för några få i några slags mysterier invigda människor, utan den talar hela tiden till ett fattigt och lidande folk, som i fromhet bidar efter den tillkommande världens härlighet. Hela denna begreppsvärld har därför varit commune bonum i Nord-Palestina — naturligtvis *jämte* andra religiösa element. Och det är ju i och för sig intet förvånande, att "der galiläische Fischer" också haft samma idéer i blodet. För nytestamentlig teologi är det ju ett axiom, att detta evangelium måste vara skrifvet i Ephesus eller Alexandria eller någonstädes inom hellenismens hufvudorter. Då

frågas: Hvarför skulle egentligen denne Johannes (hvad förf. sedan hetat, ligger ju på sidan om saken, men namnet kan ju här användas allenast som en beteckning på 4:de ev:s förf.) hvarför skulle han egentligen behöfva resa till Efesus, för att komma i beröring med hellenismen, när hela hans hembygd under två århundraden haft den hellenska tankevärlden midt ibland sig? Hade "Johannes" exempelvis velat lära känna den grekiska filosofien, behöfdes ej längre väg än till östra stranden af Genesaret, "till Gadarenernas landsändar", där den lilla staden Gadara säkert med tacksamhet bevarade minnet af sina frejdade landsmän, epikureern Philodemos och kynikern Menippos (omkring år 100 f. Kr.). Och hela den grekiska filosofien var ingalunda någon mysteriehemlighet för invigda, utan den predikades på gatorna; den saken hade Sokrates dragit försorg om. Hade "Johannes" velat lära känna de hellenska förutsättningarna för läran om en preexistent Guds Son, så frågas: Hvarför skulle han i sådant ändamål vända sig till exempelvis Alexandria, när de fromma bland hans eget folk väl visste, att mänsklighetens stormän, Noah, Methusalah, Henok, preexisterat hos Gud, och att den störste bland människor, Messias-människosonen, af evighet fanns fördold hos Gud såsom hans μετάθρονος, åt hvilken makten var gifven att döma världen? Och det är detta senare, som Henoksboken ådagalägger ha varit en säkerligen allmänt utbredd lära i Johannes hemtrakt afsevärdt lång tid *före* kristendomen. Och detta har alldeles icke skett i form af några hemlighetsfulla mysterieläror. Om man tänker sig en from nordisraelit, uppfostrad på den religionshistoriska mark, hvarur Henoksboken framvuxit, och invand i dess religiösa föreställningsvärld om den hos Gud af evighet preexisterande Messias-människosonen, och om vidare denne israelit så möter En, hos hvilken han igenkänner föremålet för år-

hundradens förhoppning, hvad skall han då anse om denne människosons ursprung? Svar: Han måste självklart anse, att Jesus-människosonen preexisterat hos Gud af evighet. Det är med andra ord icke fjärde evangeliets gåta, att dess prolog finnes där, men det hade tvärtom varit en religionshistorisk gåta, om prologen *icke* funnits där.

Efter dessa erinringar återgå vi till Henoksbokens Messiastyper.

Om den preexistenta Messiastypen kan man utan tvekan instämma i *Boussets* ord: "Diese messianische Vorstellungen sind in der Gedankenwelt Israels unerhört und ein *völliges Novum*"[1]. Å ena sidan möter oss ju hos Henok Messias i de välkända dragen af en Israels nationella konung af Davids släkt, å andra sidan ha vi typen Messias såsom ett öfverjordiskt väsen, som af evighet tronar hos Gud i en preexistent tillvaro, och som "på den dagen" skall på Guds vägnar hålla dom med världen.

För besvarande af den otvifvelaktigt mycket invecklade frågan om förhållandet mellan dessa bägge typer af Messiasbilder, torde man kunna, gent emot *Gressmann*[2] m. fl. antaga, att Messias kan betecknas med uttrycket "människoson". G. antar, att det senare uttrycket innebär "den första människan, urmänniskan" eller något dylikt. Då skulle denna människa icke vara Messias själf, utan en paralellfigur. Skillnaden mellan typerna förstärkes sålunda i den grad, att någon förening dem emellan ej är möjlig; Messias är konungen af Davids hus, sålunda en rent jordisk gestalt, men människosonen en himmelsk. "Aus dem Davididen kann niemals ein Engel werden". Nu erinras emellertid, att denna skarpa dualism mellan den

---

[1] *Bousset*, anf. arb., sid. 304.

[2] *Gressmann*, D. Ursprung d. israel.-jüdischen Eschatologie, 1905 sid. 360 f.

jordiska och himmelska tillvaron, hvilken utgör förutsättningen för G:s resonnemang, icke existerar för apokalyptikern. Väl är det sant, att dualismen finnes, men den likasom beslöjas, ända därhän, att det mången gång kan vara svårt att afgöra, om de skildrade händelserna utspelas i en jordisk eller himmelsk miljö. Messias-Davididen kan därför höra både jorden och himmelen till; typen kan låta förena sig med den preexistente och himmelske Messias-människosonen, men endast under en förutsättning, som här nedan skall utvecklas.

Bousset[1] anser, att i gestalten af den preexistente människosonen tvenne gestalter sammansmält med hvarandra, nämligen dels den judiske Messias och dels "eine präexistente himmlische Wesenheit, deren Ursprung und Herkunft noch dunkel ist". B. antar sålunda något slags sammanhang mellan båda, men kan icke slå förbindelselinjerna mellan de båda typerna.

Detta torde dock kunna ske på följande sätt:

Då vi efter det sagda hafva rätt antaga, att den hellenistiska tanken om själens immanenta odödlighet med dess däraf följande preexistens, varit för Henoks tidehvarf någorlunda känd, samt att sålunda den mänskliga själen, i allmänhet taget, antages preexistera och postexistera, huru skall då, det är frågan, denna föreställningskedja tänkas inverka på den nationella Messiastypen? Med andra ord: Huru skall den tänkta syntesen af judiskt och hellenistiskt föreställningssätt yttra sig i fråga om Messias? Svar: Han måste ha det nationellt-jordiska konungadraget kvar, och han måste å andra sidan ha öfvermänsklig existens, så att han — likasåväl som människosjälarna i allmänhet — existerar före sitt inträde i jordelifvet, men på sådant sätt, att äfven denna hans tillvaro anger honom såsom den främste i riket.

---

[1] *Bousset,* anf. arb., sid. 307.

Detta måste då resultera i en Messias, som dels — så som den nationella Messiastypen — skall hålla en rättfärdighetens dom öfver världen, hvarvid denna icke längre är s. a. s. judiskt-exklusiv, utan universell, dels ock redan i sin preexistenta tillvaro är utmärkt framför andra andar "inför andarnas Herre", således är en Guds eviga μετάθρονος.

Öfverensstämmer den Henokska teckningen af Messias härmed? Svaret måste härpå bli jakande, hvaraf således borde följa, att hos Henok föreligger en syntes af judisk och hellenistisk föreställning.

Detta må ytterligare belysas:

I det föregående har förf. sökt uppvisa följande: Henoks psykologiska uppfattning af människans väsen ligger ytterst nära hellenismens motsvarande åsikter. Om människan i allmänhet har supramundant ursprung, bör detta visa sig tydligare, ju högre man kommer på de mänskliga väsendenas rangskala. Samhörigheten med den eviga världen bör alltså visa sig jämförelsevis tydligt i fråga om de urtidens heroer, som ha öfvermänskliga mått. I öfverensstämmelse härmed har också i det föregående uppvisats, att detta öfvermänskliga ursprung ligger ytterligt nära till hands ifråga om Noah och Henok. Vidare bör den främste af människosläktet, "människosonen", i än högre grad ha denna eviga existens hos Gud. Och någon tvekan kan icke råda om, att Henok starkt betonar denna preexistens hos "trons och rättfärdighetens utkorade". Denne *preexistente* Messias är sålunda icke, såsom *Bousset* förmenar, någon "singulär" företeelse[1]. Han är människoson eller om man vill utgå från aramäiskt språkbruk: människa, בר אנש, hans jordiska karakter, hans samhörighet med människorna, är uppenbart betonad; däremot strida icke dessa hans öfvervärldsliga drag, särskildt icke hans preexistenta härlighet hos

[1] *Bousset*, anf. arb., sid. 302.

Gud, af det skälet, att han har dessa drag gemensamma med människovärlden i öfrigt, ehuru i öfvermänskligt mått. Hans jordiskt-mänskliga drag stå därför i full öfverensstämmelse med hans öfvermänskliga. Han preexisterar och är ändock människa, på samma sätt som människovärlden, hvars främste han är, likaledes af evighet preexisterar hos Gud. Förbindelselinjen mellan de bägge typerna är läran om människosjälens preexistens.

Till ytterligare stöd härför kan erinras om en människosonsgestalt, som vi i det föregående vidrört[1], utan att af dess förekomst draga några konsekvenser.

I kap. 70—71 möter oss en särskild tradition. I denna förekommer en till synes märklig identifikation mellan människosonen och Henok. Henok är människosonen: “Du (d. v. s. Henok) är människosonen, som är född af rättfärdighet; rättfärdighet bor öfver Dig etc.“ (71: 14). På samma sätt lyda orden om Messias: “Detta är människosonen, som har rättfärdigheten och hos hvilken rättfärdigheten bor etc.“ (46: 3). Om nu för *Bousset* (se ofvan!) den preexistente Messias är något “singulärt“, så skall tydligen Messias-Henok vara något ännu mera “singulärt“. Ty är den förre Messias preexistent, så måste tydligen i traditionen kap. 71 äfven Henok-Messias vara preexistent, enligt den enkla tankelagen, att om A och B äro identiska, och vidare A har bestämningen x, så måste äfven B ha bestämningen x.

Bousset utgår tydligen från den tanken, att här stå emot hvarandra tvenne sins emellan icke öfverensstämmande tankekedjor: “Diese neuen Gedanken lagern sich über die ältere messianische Weissagungen oder treten *unausgeglichen* neben sie. Die alten messianischen Gedanken verschwinden nicht, sie bleiben neben den neuen Ideen stehen. So entsteht jener

[1] Jfr sid. 89.

verworrene, unausgeglichene Charakter des Zukunfsbildes des apokalyptischen Judentums etc."[1] Ja naturligtvis blir typen förvirrad, om människosonen är en från människovärlden kvalitativt skild "himmelsk människa" eller "urmänniska", och å andra sidan den nationella Messias har kvar sina uteslutande jordiska drag. I jämförelse med denne senare måste då den preexistente Messias bli "singulär".

Men mellan dessa båda typer råder icke en antites, utan en syntes, d. v. s. en syntes är åtminstone försökt mellan olika föreställningssätt. Att det är tvenne olika föreställningsserier, är ju uppenbart, men Henoks tidehvarf har sökt inarbeta dem i hvarandra. Människosonen-Messias är icke i första rummet något öfverjordiskt väsen, utan är verkligen som namnet säger, בר אנש; han är den främste i det מלכות י״, som Gud skall upprätta. Detta är det judiskt-messianska rikets tradition. Såsom den främste i detta rike, blir hans människomått större. Och när man sökte efter de konkreta drag, som motsvarade idealbilden, kunde man finna dem hos en af mänsklighetens stormän, som enligt apokalyptikerns säkra tro också höll detta högre människomått. För den äldre israelitiska åskådningen tillhörde Messias ett futurum. Men har människosjälen äfven ett imperfektum i förhållande till jordelifvet, kan ju den kommande Messias redan finnas i en förfluten tid, hvilket icke hindrar, att han äfven skall inträda vid den närvarande äonens slut. Den preexistente Messias är likaså reellt existerande som Messias-konungen, resp. Messias-domaren. Det dåtida föreställningssättet hade ingen svårighet att i den senare igenkänna den förre[2]. När därför den preexistente Messias skall

[1] *Bousset*, anf. arb., sid. 572.

[2] Jfr: "Nulle part, en effet, ni dans nos apocalypses populaires ni dans celles qui sont issues des écoles pharisaïques, nous ne voyons que *nos auteurs aient éprouvé la moindre difficulté à concevoir le passage du Messie d'une existence antérieure dans les cieux à l'exi-*

komma för att upprätta Messiasriket och därmed också, åtminstone i den äldre föreställningen hos Dan., Hen., Ps. Sal., den tillkommande världsåldern עולם הבא, kan han och hans rike få bestämda jordiska drag. Hen. 62: 7 f. talar om den himmelske preexisterande Messias: "Människosonen var förut förborgad etc." Och när så i omedelbar fortsättning en beskrifning lämnas på, hvad som skall ske "på den dagen", så beskrifves först domen öfver de ogudaktiga i ordalag, som (v. 12) påminna om Jes. 66: 24, samt därefter de rättfärdigas och utkorades frälsning. Denna deras frälsning beskrifves på ett sätt, hvars jordiska drag äro påtagliga: "Andarnas Herre skall bo öfver dem, och de skola få äta, nedlägga sig och uppstå tillsammans med denne människosonen i all evighet" (v. 14). En liknande framställning möter hos synoptikerna: "Ingen är, som har öfvergifvit hus eller bröder etc. . . . för min och evangelii skull, som icke skall få hundrafaldt igen nu i denna tiden, hus och bröder och systrar och moder och barn och åkrar, . . . och i den tillkommande världen evigt lif." Mk. 10: 29 f., Mt. 19: 27 f., Lk. 18: 28 f. I detta rike skola de trogna således få "äta, nedlägga sig och uppstå", och människosonen och hans rike har således den judiskt-nationella typen, men han är samtidigt den "förut förborgade människosonen". Det är således den judiskt-nationella Messias-konungen, som före denna sin uppenbarelse preexisterar hos Gud af evighet. Båda typerna äro således i samma kap. (62) förenade med hvarandra. Det är således icke endast tvenne olika typer, som finnas i olika litterära skikt af Henoksboken, utan syntesen mellan typerna är allaredan försökt i kap. 62. Det specifikt judiska föreställningssättet har ingått en syntes med hellenistisk preexistensteori. Är människosjälen delaktig af

stence terrestre". De Faye, Les apocalypses juivies, Lausanne, 1892, sid. 127.

den värld, som går före all tid, så måste äfven den kommande judiske Messias-konungen finnas till före all tid; i den förgångna tiden hade traditionen de konkreta dragen af den halft jordiske och halft himmelske Henok att tillgå för utformandet af sin Messias-människoson. Denna identifikation af Messias och Henok är under dessa förhållanden föga förvånande[1].

[1] Detta allmänna föreställningssätt har lätt att identifiera den kommande Messias, hvilken ju redan finnes till i en preexistent tillvaro, med sådana människor, som likt Henok befinna sig s. a. s. högt uppe på den mänskliga och gudomliga rangskalan. Intressant är då, att äfven Noah får samma titel, som Henok och Messias, kap. 60: 10: አንተ ፡ ወልደ ፡ ሰብእ ፡ = du människoson. Där är icke, som i fråga om Henok, tal om någon identifikation af Messias och Noah, af det enkla skälet, att sammanhanget icke gaf någon anledning härtill. Stället öfversättes af samtliga kommentatorer med "människobarn", i anslutning till Hezekiels bekanta språkbruk. Så t. ex. anmärker *Charles:* Cf. Ezekiels use of the phrase, and contrast the use in the Parables 46: 1—3 (*Charles,* anf. arb., s. 224). På detta senare ställe, där det tydligen är fråga om den preexistente Messias, skall enligt Charles uttrycket "the Son of Man" vara "a distinct designation of the personal Messiah"; uttrycket skulle således ha en helt annan betydelse i 60: 10 än hvad det har i 46: 1—3. Då frågas: *Hvarför* skall egentligen detta etiop. uttryck betyda "människobarn" på ena stället, under det att *samma* uttryck på ett annat ställe betyder människoson (Messias)? Skillnaden kan icke bero på språkliga grunder, eftersom det är samma ord på båda ställena. Alltså måste svaret för Charles bli: Eftersom det i 46: 1—3 är fråga om en preexistent Messias, men Noah däremot icke är preexistent, så måste ordet i 60: 10 ha en annan betydelse, nämligen människobarn, såsom *icke* preexistent. Men dylik exeges kallas ju i logiken för petitio principii. Antaget också, att denna Charles' åsikt vore riktig, huru skall man då förklara, att medan kap. 46 talar om en preexistent människoson-Messias, och kap. 60 om ett "människobarn" Noah, som således icke är preexistent, så talar däremot kap. 71 om en människa, således ett icke preexistent "människobarn" Henok, som uttryckligen säges vara människoson, och äfven har samma egenskaper, som kap. 46 tillägger människosonen-Messias och således väl också preexistens? Denna Charles' exeges blir ju full af inre motsägelser. Häraf måste alltså följa, att människosonen kap. 46 har kvalitativt sedt samma egenskaper, som människosonen Noah kap. 60 och människosonen Henok kap. 71. Med andra ord: Människosonen är den främste i sitt släkte,

Vi sammanfatta detta:

I Henoksboken möter oss tre olika traditioner angående Messias-människosonen: 1) den jordiske konungen med de judiska dragen kap. 90; 2) Människosonen = Henok kap. 71; 3) den preexistente Messias, Guds μεταθρονος, världens domare kap. 46.

Detta är, enligt *Bousset*, en förvirrad framtidsbild. Emellan typerna n:o 1 och 3 råder, enligt B., en bestämd antites, hvadan för honom den senare blir "singulär", och n:o 2, hvilken han icke ens försöker tolka[1], sannolikt ännu mera "singulär". Och det är gifvit, att om människan, i allmänhet taget, icke har en tillvaro före jordelifvet, så kan den jordiske Messias-konungen heller icke ha någon sådan preexistent tillvaro, hvadan det råder en bestämd antites mellan, å ena sidan den jordiske, icke-preexistente Messias-konungen, och å andra sidan den Messias-människoson, som existerar inför Guds åsyn "förrän världen var skapad". Och med denna uppfattning blir typen n:o 2, Människosonen = Henok, ett moment, som ytterligare ökar förvirringen. Beviset härför lämnar *Charles* (se sid. 89 not), hvilken i strid med en klar och enhällig texttradition öfversätter alldeles tvärt emot hvad det står i texten; metoden vittnar om ett visst mod, men brukar eljest icke anses som loflig exeges.

Men en syntes mellan dessa olika människosonstyper är

---

likasom den jordiske Messias-konungen är den främste i sitt släkte, och därför framträda dessa allmänt-mänskliga egenskaper i förstärkt mått hos den främste בר אנש. Nu invändes, att hos Hezekiel uttrycket faktiskt betyder "människobarn" och icke "människoson". Ja naturligtvis, eftersom för Hezekiels tidehvarf ett preexisterande människobarn var ett okändt begrepp. Men det är ju ingenting, som hindrar att samma uttryck har fått ett annat innehåll flera hundra år senare. Hezekiels användning af ordet kan icke vara normerande för dess betydelse hos Henok, lika litet som 1500-talets svenska språkbruk är detsamma som 1800-talets.

[1] *Bousset*, anf. arb., sid. 406. Där nöjer sig B. med att konstatera denna "eigenthümliche Verbindung".

möjlig på det viset, att typen n:o 1 (se ofvan) är det gamla nationella Messiasidealet, ehuru hans makt- och domsbefogenhet blifvit utvidgad. Denne konung och domare, som skall komma "på den dagen", hör människosläktet till, och är en verklig בר אנש, ehuru i idealt förstorad form. Men denne Messias-konung existerar redan i en tillvaro hos Gud före all tid, = typ n:o 3. Och i det rum — om man får använda denna rumliga bild — där han, den af evighet "utkorade och utvalde" befinner sig, där befinna sig också de bortgångna människorna; där bidar han den tid, då han skall utföra det uppdrag, som är honom gifvet af "andarnas Herre". Från det rummet eller den världen har Noah — (se argumentationen härom) en gång trädt in i den jordiska tillvaron för att båda ett stort under, och sedan vändt åter. Henok i sin ordning har efter sitt jordelifs slut fått gå tillbaka till denna boning. Den fromme profeten, som fått nåden från andarnas Herre att "uppenbara hemligheter", har fått kasta en blick in i den eviga värld, där "människorna" (d. v. s. pluralis af "människosonen" eller "människan") vistas, antingen i bidan på sin tid att inträda i världen eller ock efter redan fullbordadt jordelif. Och de "människorna", de må heta Messias-människosonen, eller Henok-människosonen eller Noah-människosonen, eller slutligen vara en namnlös skara, de höra jordelifvet till, men äro också "himmelens barn". Och för apokalyptikerns öga kan Messias-människosonen smälta tillsammans med dragen af Henok-människosonen, ty båda ha de verkligt mänskliga dragen, men båda äro också de främsta i den eviga världen (typ n:o 2).

Ergo föreligger här en sammansmältning af de tre olika typer af begreppet människoson, som möta oss i Henoksboken. Men förutsättningen för denna sammansmältning måste vara denna: *Henok utgår från antagande af en människosjälarnas allmänna preexistens. Med* denna förutsättningen följer möj-

ligheten, att dessa till synes så olika Messiastraditioner dock kunna med hvarandra förenas. Och *utan* denna förutsättning blir Henoks Messiastyp “ein eigentümliches noch ungelöstes Rätsel“[1]. Och i den allmänna preexistensteori, som här blifvit utvecklad, ligger lösningen på det problem, som heter “den transscendente Messias“, och på hvilket problem Bousset uttryckligen förklarar sig icke kunna ingå “wegen seiner allzu grossen Schwierigkeit“[2].

Henoks lära om postexistensen[3].

Henoksbokens uppfattning om lifvet efter döden är icke enhetlig, likasom hela hans samtid, efter alla tecken att döma, i denna punkt rört sig med olika uppfattningar. Tiden närmast före Henoksboken, således Daniel, har tanken på en uppståndelse, kap. 12, men begränsadt till en del af Israel, nämligen till de troende och de affälliga, som icke här på jorden få ut sin lön. Det är det etiska rättfärdighetskrafvet, som drifver till denna teori, och detta kraf hade ingen anledning att utsträcka uppståndelsetanken längre än som skedde. Denna utveckling är naturligtvis af vikt att konstatera, därför att densamma är inom-israelitisk, ehuru den persiska läran om en allmän uppståndelse visserligen kan tänkas ha haft någon inverkan, fastän i detta fall teorien redan från början bort utsträckas till en allmän uppståndelse. Af nyssnämnda Danielsställe framgår, att människorna efter döden “sofva i stoftet“, och att somliga af dessa skola uppstå. En vedergällning i den andra världen kan på grund af Israels psykologiska före-

---

[1] *Bousset,* anf. arb., sid. 405.
[2] *Bousset,* anf. arb., sid. 593.
[3] Uttrycket valdt för korthetens skull.

ställningar icke tänkas annat än i form af en kroppens uppståndelse. Denna senare tankes utveckling från partiell till universell uppståndelse, är en utveckling, som här kan förbigås; ty från de psykologiska premisserna, kombinerade med det etiskt-religiösa rättfärdighetskrafvet, ledes man fram till uppståndelseteorien. Och frågan, huru långt denna dom och uppståndelse sträcker sig, är s. a. s. en fråga om kvantitet, men icke om kvalitet. Det är samma psykologiska förutsättningar, som bilda grunden både till den partiella och den universella uppståndelsetron, ehuru den senare blifvit utvidgad, allt efter som judarnas horisont blifvit vidare. För hellenismen åter blef hela denna uppståndelseteori obegriplig, därför att de psykologiska utgångspunkterna voro annorlunda formulerade. Därför upptar icke den hellenistiska judendomen i Alexandria t. ex. Philo och Sap. Sal., tanken på en uppståndelse, och kunde öfverhufvud icke upptaga den[1].

När nu dessa bägge olika åskådningar sammanstöta, kunde olika möjligheter tänkas, nämligen antingen så, *a*) att man i anslutning till den äldre israelitiska traditionen nekade både odödligheten och uppståndelsen, eller *b*) i anslutning till Daniel samt under trycket af det etiskt-religiösa rättfärdighetskrafvet antog uppståndelsen (vare sig partiell eller universell), eller *c*) antog odödligheten, men nekade uppståndelsen, eller slutligen, *d*) att man antog både odödligheten och uppståndelsen. Dessa olika möjligheter torde också ha varit historiskt företrädda under nu behandlade tid:

Typen *a*) företrädes af sadduceerna[2], som nekade både oddöd-

---

[1] Sap. Sal. talar visserligen om den stora dagen, då det slutliga afgörandet sker, 3: 7, 13; 4: 6, 20; 6: 5 f., men detta är icke detsamma som en dom, föregången af en allmän uppståndelse från de döda.

[2] Josef. Antt. 18: 1, 4: Σαδδουκαίοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συνα-

lighet och uppståndelse; härvid kunde de, såsom företrädare af en mer konservativ åskådning, med en viss rätt åberopa sig på den skrifna lagens tystnad om dessa läror. Vid denna äldre tradition ha de fasthållit. Detta hindrade dock ej, att de gärna upptogo hellenismens mindre tilltalande sidor. Den israelitiska traditionens sedliga allvar utbyttes mot hellenisk frivolitet.

Typen *b*) finnes företrädd åtminstone hos Paulus[1], som, i anslutning till traditionen från Daniel, antog, att de döda äro "afsomnade", men skola uppväckas. Sannolikt torde den förre fariseen Paulus här vara uttryck för hvad som inom fariseismen var den vanliga uppfattningen. Inom detta parti torde åsikterna ha växlat. Enligt Josephus framställning skulle fariseerna närmast motsvara typen *d*) här ofvan. Härom läses nämligen i Bell. Jud. II, 8: 14: Ψυχὴν πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων ἀιδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. Enligt Josephus skulle fariseerna således ha antagit både den hellenistiska odödlighetsläran och den judiska uppståndelsetron. Sannolikt är väl, att Josephus här alltför mycket helleniserat sina trosfränder, så mycket mer som hans personliga ställning till religiösa frågor icke torde ha varit synnerligen varm: "Die Persönlichkeit des Josephus entbehrt fast jeglichen religiösen Kalibers"[2]. Ehuru naturligtvis liknande tankar *kunna* ha varit gängse, har väl hufvudvikten legat på uppståndelsetanken[3].

Typen *c*) motsvaras af essenerna[4], som i full anslutning

φανίζει τοῖς σώμασι. Jfr Mt. 22: 23: "Sadduceerna, som säga, att ingen uppståndelse finnes". Jfr Mk. 12: 18; Luk. 20: 27; Act. 23: 8.

[1] I Kor. 11: 30, 15: 12 f., I Thess. 4: 13 f.

[2] *Bousset*, anf. arb., sid. 503.

[3] Liknande uppfattning äfven hos *Schürer*, anf. arb., II, s. 391—2.

[4] Josef. Bell. Jud. II, 8: 11: τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμενειν.

till hellenismen, antogo odödligheten, men nekade uppståndelsen.

Dessa motsatser, sådana de klarast möta oss i judendomen på Jesu tid, äro visserligen en motsats inom judendomen, men böra också ses mot bakgrunden af den djupgående spänningen mellan judendomen och hellenismen. Motsättningen fariseer-sadduceer är ju närmast en inomjudisk motsats, men det antagandet ligger nära till hands, att de å ömse håll tvingats fram till sin inomjudiska position på grund af trycket från hellenismen. Och med hellenismen är det en ny kulturfaktor, som har trädt in i judendomens utvecklingsgång. På religiöst område framträder denna spänning starkast i fråga om nyssnämnda begrepp uppståndelse och odödlighet. Urkristendomen är heller icke på denna punkt enhetlig: för Paulus är tillståndet efter döden en sömn, som varar till parusien (se ofvanstående bibelställen!); men därmed låter icke förena sig Jesu ord i Luk. 23: 43: σήμερον μετ᾽ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ (jfr ock Luk. 16: 22 f.). Skillnaden mellan de bägge uppfattningarna är påtaglig. Kristendomen har stått inför problemet att till en syntes förena antitetiska motsatser, hvilka för många af den tidens människor synts oförsonliga. De olika religiösa fraktionerna i judendomen (eller som Josephus kallar dem: sekter), fariseer, sadduceer och essener äro speciella utformningar af hufvudproblemet: judendom contra hellenism. När kristendomen möter detta problem, har striden redan pågått under halftannat århundrade, d. v. s. i stort sedt från Makkabeertiden. I Henoksboken äro spåren af denna märkvärdiga och helt enkelt världshistoriska utveckling tydligt skönjbara.

Henok har nämligen om lifvet efter döden något alldeles nytt att säga: vedergällningen såsom uttryck för rättfärdighetskrafvet, börjar redan i šeôl, således omedelbart efter döden. Men den självklara förutsättningen för att en dom och

en vedergällning där skall kunna ske, är ju den, att människan finnes där, i šeôl, omedelbart efter döden. Men detta är ju fastställandet af läran om människans postexistens, och detta icke på grund af en därförut skedd uppståndelse, utan själen öfvergår i döden direkt till sitt nya tillstånd utan någon föregående "sömn". För att belysa, hvilken genomgripande nyhet detta är i Israels, resp. judendomens, religiösa utveckling, må erinras om redan förut berörda, äldre utvecklingsstadier.

Hiobs bok vittnar om en hopplös syn på tillvaron, af det skäl, att rättfärdighetskrafvet icke blir tillfredsställdt i denna världen. Och det hopplösa ligger just i omöjligheten för Hi. att tänka sig denna etiska utjämning i en kommande tillvaro. Hade nyssnämnda Henoks tanke varit tillgänglig för Hiob, så hade konflikten förlorat sin udd. Ps. 49 och 73 komma till ett religiöst fasthållande vid Guds rättfärdighet såsom ett postulat, men huru detta skall tillgå, ha dessa psalmer icke möjlighet att utreda; man tänke sig dessa psalmers förf. i stället med kunskap om den "hemlighet", som blifvit Henok uppenbarad, den "hemligheten" nämligen, att människan fortlefver efter döden. Man kunde uttrycka saken så, att dessa psalmer fasthålla postulatet om Guds rättfärdighet, som sträcker sig öfver hela tillvaron, men att denna rättfärdighet icke kan göra sig gällande ibland de döda, därför att dessa döda icke finnas till i någon självständig tillvaro. Rättfärdighetens dom kan icke ske, därför att det icke finnes några att hålla dom öfver.

Det är samma problem, som är ledmotivet i Henok. Samma etiskt-religiösa rättfärdighetskraf fasthålles, trots tidernas nöd. Den närvarande tidens betryck fick sin ersättning både i domstanken och i den messianska rikstanken; ty i "de dagarna" skola de rättfärdiga lysa såsom himmelens stjärnor, och himmelens portar upplåtas för dem (Hen. 104: 2). Detta messian-

ska kvietiv får medelst den psykologiska lagen om kontrastverkan sin effekt förhöjd därigenom, att de orättfärdigas straff målas med all den glöd, hvaröfver den dåtida apokalyptiken förfogade. Den tankegången går i gammalisraelitiska banor. Men rättfärdighetskrafvet kunde också tillgodoses därigenom, att en dom gick öfver de döda redan i šeôl, såsom Henok lär i kap. 22. Huruvida äfven de orättfärdiga också skola uppstå eller icke, enligt 22: 13 må lämnas därhän, men rättfärdighetens dom går ändock öfver dem[2]. Häraf bekräftas ju, att hufvudsynpunkten på uppståndeleläran låg på det etiska vedergällningskrafvet. I detta kap. 22 — ett i textuellt afseende vanskligt kapitel[3] — är en skillnad införd mellan olika rum för syndare och för rättfärdiga, hvilket innebär följande tvenne slutsatser: Dels existera de döda i en individuell tillvaro omedelbart efter döden, oberoende af uppståndelsen, dels kan härigenom det religiösa rättfärdighetspostulatet vinna tillämpning och verklighet redan efter döden. Nu har i början påpekats[4], att den äldre folkföreställningen om det sedligt kvalitetslösa šeôl gått parallel med den rent negativa uppfattning, som möter hos Hiob m. fl. Det är sålunda tänkbart, att uppfattningen hos Henok anknutit sig till denna genom århundraden nedärfda, folkliga föreställning. Denna har Henok utvecklat i två afseenden, nämligen dels formellt genom en med allehanda apokalyptiska accessoarer försedd topografisk beskrifning öfver šeôl, dels reellt — hvarpå ju här hufvudvikten ligger — genom att ombilda det sedligt kvalitetslösa šeôl till ett medel

---

[1] Här bortses ju från epilogen.

[2] Domen ligger däri, att de skola kvarblifva i dödsriket, enligt öfversättningen: "de skola visserligen icke dödas (etiop. ትትቀትል ፡ eller straffas: grek. τιμωρηθήσονται) på domens dag, men de skola heller icke uppstå härifrån".

[3] Af denna anledning ingår förf. icke på någon närmare exeges af kapitlet, utan konstaterar endast dess allmänna grundtendens.

[4] Sid. 2 f.

för Guds rättfärdighet. Det äldre, folkliga šeôl är en mytisk föreställning utan religiöst innehåll, men Henoksbokens šeôl är etiskt-religiöst bestämdt. Men denna betydelsefulla omkastning var endast tänkbar under den förutsättningen, att detta šeôl kunde — om man så finge uttrycka sig — öfverhufvud befolkas af individuella väsen. Och det var just den möjligheten, som saknades för Hiob, Ps. 49: 73 etc. etc., och detta åter berodde på deras psykologiska förutsättningar, såsom förut blifvit utredt. Möjligheten åter för Henok att låta det gemensamt israelitiska rättfärdighetskrafvet komma till sin rätt, måste därför sökas på samma punkt: Henok har en alldeles grundskild förutsättning om människans psykologiska beskaffenhet. Den förutsättningen kan, så vidt förf. förstår, icke genetiskt härledas ur den israelitiskt-judiska utvecklingen, utan det är den grekiska uppfattningen om människans väsen, som här har trädt in i utvecklingen. Denna grekiska psykologi har varit ett nödvändigt moment i utvecklingen, för att det starka rättfärdighetskrafvet i Israel öfverhufvud skulle kunna tillfredsställas. Utan detta nya moment hade judendomen antingen stannat i pessimism som sadduceerna, eller ock ytterligare utvecklat den uppståndelseteori, som möter hos Daniel. Men i stället har den grekiska antropologien blifvit en tjänare åt judendomens religiösa rättfärdighetsträngtan. Möjligheten åter för att detta historiskt kunnat ske, är i ett föregående kapitel (se sid. 33 f.) ådagalagd genom påvisandet af det faktum, att den hellenistiska kulturvärlden, med dess dominerande inslag af rent grekisk art, varit en afgörande kulturmakt i Palestina *på samma tid och på samma rum*, som sett Henoksboken uppstå[1].

---

[1] Henok omtalar för sin samtid den hemlighet, som han läst på de himmelska taflorna och sett i de heligas bok (103: 2), nämligen odödligheten. När han då riktar sitt “ve“ öfver dem, som ej vilja mottaga denna nya lära, så inträffar den ganska egendomliga situa-

Hen. kap. 102: 4—103 ger i de klaraste och bestämdaste ordalag uttryck åt denna åskådning, hvilken vi redan antydt i fråga om kap. 22. På förstnämnda ställe säges t. ex.: "Frukten eder icke, I rättfärdigas själar, och varen fulla af hopp, I, som dön i rättfärdighet! (102: 4); allt godt, glädje och ära är beredd och uppskrifven [på de himmelska taflorna] för deras andar, som hafva dött i rättfärdighet, och eder lott skall blifva bättre än de lefvandes. Edra andar skola lefva, glädjas och fröjda sig (103: 3—4). Men ve eder, I syndare, när I dön i edra synder etc."[1]

När tänkes nu detta ske? När skola de döda få "en lott, som skall blifva bättre än de lefvandes"? När skola "andarna få lefva, glädjas och fröjda sig"? Och, slutligen, när skall mörkret och fängelset innesluta de människor, som inbegripas i ordet: "ve eder, I syndare"? Besvaras dessa frågor från israelitisk-judisk ståndpunkt, borde svaret bli ungefär detta: Detta skall ske "på den dagen", då den messianska härligheten bryter in, då — såsom Mika säger — "Israels Herre skall vakta sin hjord i Herrens kraft" (Mik. 5: 4) och "Herren skall regera öfver sitt folk på Zions berg ifrån nu och till evig tid". Eller kunde man tänka sig ett något annorlunda

---

tionen, att detta "ve" kommer att gälla äfven Hiob och andra fromma i G. T., eftersom de ju afvisat den tanken. Man kan med ett par korta citat ställa båda åskådningarna mot hvarandra: den ogudaktiges lott efter döden beskrifver Henok sålunda: deras själar skola nedfara i dödsriket, och där skall deras nöd blifva stor, och de skola där icke hafva någon frid (Hen. 103: 7—8). Hiob åter har denna beskrifning: Den ogudaktige bäres bort till grafven, och där hvilar han ljuft under dalens torfvor (Hi. 21: 32—33). Öfvergången från Hiobs ståndpunkt till Henoks *måste* ha varit förenad med oerhörda svårigheter, och kristendomen har tydligen trädt in i en tid, som var fylld af den intensivaste spänning mellan olika religiösa tankeelement.

[1] För att undgå ytterligare, alltför tyngande citat, hänvisas till originalet.

svar, som äfven går i den israelitiskt-judiska traditionens spår: Detta skall ske, när de, som sofvit under jordens stoft, hafva uppvaknat; då skola de rättfärdiga få evigt lif, men de orättfärdiga evig försmädelse (Dan. 12: 2). Båda dessa svar skulle ha varit följdriktiga från israelitisk-judiska premisser. Men det är belysande för den oerhörda omkastningen i det religiösa tänkandet, att svaret från Henoks ståndpunkt måste lyda så: Detta skall ske, när den rättfärdige och den orättfärdige dör. Då far själen ned i underjorden (103: 7) och får sin lott, vare sig "lif, glädje och fröjd", eller "mörker, fängelse och förtärande flammor". Det är sålunda icke antaget något nödvändigt sammanhang mellan Messiasrikets uppenbarelse å ena sidan, och domen öfver människorna å andra sidan, icke heller någon mellantid af "sömn", innan de olika slagen af människor få ut sin del. I stället är döden en omedelbar öfvergång till ett nytt tillstånd, och detta själens nya tillstånd är betingadt af människans religiösa förhållande här i lifvet. Alltså fortsätter själen sin tillvaro efter döden, och den tanken står ju i bestämd opposition mot såväl den Hiobska pessimismen (eller agnosticismen, om man så vill), som den Danielska tron på en kroppslig uppståndelse efter ett mellantillstånd af en icke individuell tillvaro. Alltså kan själen icke vara bunden vid kroppen, "nefeš" vid "basar", utan har en af kroppen principiellt oberoende tillvaro, ehuru momentant, d. v. s. under jordelifvet, bunden vid densamma. Men detta är ju uppenbart ἀθανασία, och detta begrepp har sin andliga hemortsrätt i Hellas. Detta grekiska begrepp ha vi sålunda konstateradt såsom befintligt i Nord-Palestina ett årh. före Kr.[1] och detta är "ein völliges Novum"[2].

[1] Förf. antager sålunda, att kärnan i Henoksboken kan sättas till åren 150—100 f. Kr. För här föreliggande undersökning är några årtiondens differens icke af någon egentlig betydelse.

[2] Uttrycket är ju *Boussets*, ehuru i annat sammanhang (se härom

Om nu tillvaron ses från synpunkten af denna omedelbara odödlighet, så ligger uppenbart den tanken nära till hands, att tillvaron under kroppslig form endast är ett öfvergående lidande, under väntan på en, redan omedelbart efter döden kommande, ny och bättre tillvaro; Henoks föreställningar ligga på samma plan som Sap. Sal.: "Den förgängliga kroppen nedtynger själen" (9: 15) eller "deras bortgång synes vara en undergång, men de äro i frid, εἰσὶν ἐν εἰρήνῃ" (3: 2 f.). På Palestinas mark är emellertid tanken icke utförd i så bestämd form som i Alexandria, därför att den på förra stället uppvägdes af den starka israelitiska traditionen om ett långt jordelif såsom den verkliga lyckan. Denna tradition får ju också bestämda uttryck hos Henok, t. ex.: "Ljus, glädje och frid skall komma de utvalda till del, och de skola ärfva landet" [1] (Hen. 5: 7); "Och de skola lefva ett långt lif på jorden, såsom dina fäder hafva lefvat [2], och i deras dagar skall icke nöd eller li-

sid. 104). B. anser den transscendente preexisterande Messias vara något obegripligt. Ja naturligtvis, om man tar denne Messias i sin isolering från hela den dåtida religiösa och psykologiska föreställningen. Om man däremot sätter honom i förbindelse med utvecklingen i dess stora och klara linjer, så är den preexistente Messias en nödvändig konsekvens af en religiös och psykologisk situation, hvars mäktigaste inslag äro israelitiskt-judiska och grekiskt-hellenistiska. Bousset har — om förf., maxima cum reverentia, vågar den anmärkningen — med sin oerhörda lärdom analyserat de enskilda religiösa begreppen i deras egen utveckling, men icke syntetiskt ställt dem i sammanhang med den allmänna religionshistoriska och kulturhistoriska utveckling, med hvilken de äro intimt förbundna. Det är icke den preexisterande Messias, som är das völlige Novum, utan det nya är det starka hellenistiska inflytandet på judendomens utveckling vid den tid, då denna typ uppträder. Ifrågavarande enskilda begrepp är en följd af den allmänna religionshistoriska situationen vid denna tid.

[1] Jfr Mt. 5: 5: "Saliga äro de saktmodiga, ty de skola ärfva jorden".

[2] Grek. texten: "ett längre lif på jorden, än dina fäder hafva lefvat".

dande, möda eller plåga komma vid dem" (25: 6)[1]. Det starkt realistiska draget hos Israel kunde icke utan vidare upptaga den hellenska uppfattningen om världens fåfänglighet i jämförelse med det odödliga lifvet. Hellenismen möter i Palestina denna starka tradition, som därför bibehöll sin plats jämte denna, under det att den från fäderneslandet och dess traditioner jämförelsevis lösslitna judendomen i Alexandria o. s. v. hade lättare att lösgöra sig från de fäderneärfda föreställningarna. Men äfven i Palestina finnes den hellenistiska åskådningens premisser gifna i Hen. 102 f., ehuru dess konsekvens om jordelifvets intighet icke utdrogs, på grund af trycket från den nationella traditionen, hvilken bl. a. fått sitt uttryck i Hen. kap. 5, kap. 25 m. fl.[2]

Såsom nu är nämndt innebära kap. 22 och 102 f. uppfattningen om en redan efter döden skeende dom, vare sig nu denna på förstnämnda stället anknyter sig till den åskådligare folkföreställningen om šeôl, eller, såsom sker i kap. 102 f., får en mera abstrakt formulering. I intetdera fallet finnes dock plats för uppståndelseföreställningen. Människan fortsätter omedelbart sitt lif och får sin dom (vare sig såsom straff eller såsom lön), och det behöfves ju sålunda icke någon kroppens uppståndelse, därför att människan, d. v. s. själen, lefver oberoende af kroppen. Men denna hellenistiska tanke möter på Palestinas mark den judiska uppståndelsetron. Ty några decennier innan Henoks omnämnda helleniserande åskådning om domen och odödligheten fått sitt uttryck, har den på israelitisk-judisk psykologi grundade traditionen formulerat sin tro på dessa ting på alldeles annat sätt: Daniels evighetshopp ut-

---

[1] Jfr ock 10: 16 f.

[2] Det bör anmärkas, att båda dessa parallela tankeserier, nämligen dels den från kap. 102 f. och det från kap. 5 etc. torde tillhöra samma litterära skikt i Henoksboken.

tryckes sålunda: "Och du, Daniel, gå bort till dess änden kommer! Och du skall hvila dig och uppstå till din del vid dagarnas ända" (Dan. 12: 13). Denna uppståndelsetro har vid den tid, då den fått sin ofvannämnda formulering hos Daniel (således ungefär år 168), knappast haft någon synnerligt gammal utveckling bakom sig[1]. Men under sådana förhållanden är det ju en särdeles intressant fråga, huruvida den framträngande hellenismen har lyckats helt uttränga denna, visserligen på israelitiskt-judiska förutsättningar byggda, men dock jämförelsevis nya åskådning, eller om denna senare har lyckats häfda sig och bestå jämte den förra. Det är gifvetvis i närmaste hand Henok, som har att gifva svaret.

I Henoks "bildtal" (kap. 37—71) läses:

"I de dagarna skall jorden gifva tillbaka dem, som äro samlade i densamma, (resp. etiop.: det som är anförtrodt åt densamma) och äfven šeôl skall återlämna, hvad den har mottagit, och underjorden lämna tillbaka hvad den är skyldig. Han skall bland dessa utvälja de rättfärdiga och heliga, ty deras förlossnings dag är nära" (Hen. 51: 1 f.)[2].

"Syndarna skola hvarken få uppstiga till himmelen eller komma upp på jorden. Sådan skall de syndares lott blifva, som hafva förnekat andarnas Herres namn, som därför beva-

---

[1] Den kronologiska utredningen af Jes. 25—26 kan icke här spela någon afgörande roll.

[2] Här framgår tydligt, att åtskilliga delar af Henok gå tillbaka till en ursprunglig poetisk form. T. ex. ofvanstående kap. 51: 1, reduceradt till ett tänkt orginal, ungefär sålunda:

והיה בימים ההמה
תתן הארץ שׁאספה
תשׁיב שׁאול שׁלקחה
ישׁיב אבדון חובו (Hes. 18: 7) eller שׁלוה (Ps. 37: 21)

Det är från innehållets synpunkt af en viss betydelse att här konstatera paralleliseringen: הארץ, שׁאול, אבדון.

ras för lidandets och trångmålets (d. v. s. domens) dag. På den dagen skall min utkorade sitta på sin härlighets tron och välja bland deras gärningar, och deras boningar skola blifva talrika“ (Hen. 45: 1 f.).

“Människosonen skall bortstöta de våldsammas ansikte, och smälek skall uppfylla dem, mörker skall vara deras boning och maskar deras läger, och de skola icke få hafva hopp att uppstå från sitt läger“ (Hen. 46: 6).

“Dessa måttband (eller mätsnören) skola afhölja alla hemligheter i jordens djup och de människor, som omkommit i öknen, eller uppslukats af hafvets fiskar och af de vilda djuren, för att de skola återvända och stödja sig på den utkorades dag“ (Hen. 61: 5). “Öfver alla rättfärdiga och heliga skall Han sätta heliga änglar till väktare, för att bevara dem såsom sin ögonsten, till dess Han gjort slut på all ondska och synd; äfven om de rättfärdiga sofva en lång sömn, hafva de dock intet att frukta“ (Hen. 100: 5). “Den rättfärdige skall uppstå ur sin sömn[1], han skall uppstå och vandra på rättfärdighetens

[1] Det är måhända värdt att här konstatera verba formalia:
ወይትነሣእ ፡ ጻድቅ ፡ እምንዋም ፡
Detta i satsens början förekommande verb är en semitisk radix: hebr. נשׂא, arab. نشأ, med betydelsen “upplyfta“. Om nu verbformen på detta ställe har reflexiv betydelse, får man öfversättningen upplyfta sig, således uppstå. Fattas formen åter som passiv, hvilket med etiopiskt språkbruk har minst lika mycket skäl för sig, blir meningen ordagrant: den rättfärdige skall blifva upplyftad ur sin sömn. I senare fallet ligger sålunda hufvudvikten på, att det icke är människan själf, som af egen kraft “uppstår“, utan hon blir upplyftad utan sitt åtgörande af någon annan, d. v. s. Gud. Denna senare tanke torde nog bäst återgifva textens mening och vara i full öfverensstämmelse med judisk tankegång om döden såsom en förintelse, hvilken endast en Guds maktyttring kan upphäfva. Motsvarande tanke skulle i ordagrann hebräisk öfversättning ha hetat:

וִינָּשֵׂא הצדיק משנתו׃

Den vanliga öfversättningen “skall uppstå“ är naturligtvis icke

vägar, och hela hans väg . . . skall förblifva i evig godhet och nåd“ (Hen. 92: 3).

Tidpunkten, när detta allt skall ske, är “de dagarna“. Rättfärdighetskrafvets realiserande är förlagdt till en för alla lika tidpunkt, då “andarnas Herres utkorade skall sitta på sin härlighets tron etc.“, under det att enligt den förra uppfattningen domen sker omedelbart och individuellt vid själens lösgörande från kroppen. När nu Människosonen skall skipa rättvisa (således både straff och lön) “i de dagarna“ eller “på den dagen“, kan ju detta tänkas ske på olika sätt: Föreställningen kan vara inpassad i en specifikt nationell ram, eller vara utsträckt till universell omfattning; den kan ha formen af en dom öfver både rättfärdiga och orättfärdiga, eller ock innebära, att de rättfärdiga skola få del af härligheten, under det att syndarna få kvarblifva där de äro (vare sig i “šeôl“ eller “haguel“ eller “jorden“ i allmänhet). I senare fallet skulle syndarna vara uteslutna från uppståndelsen, och allenast de rättfärdiga i egentlig mening vara “uppståndelsens barn“ (jfr Luk. 20: 36). Skiftningarna kunna som sagdt vara många[1], och äfven Henok har i dessa afseenden olika tankegångar[2]. Men det är icke på

---

oriktig, men den återger icke skiftningen i texten, nämligen att detta “uppstå“ är en människans öfvergång från ett rent icke-vara. Detta uttryck “uppstå“ hade varit mera på sin plats, om den etiop. texten haft följande lydelse:

ወይቀውም ፡ ጻድቅ ፡ እምንቀም ፡

motsvarande ett hebr.

ויקום הצדיק משנתו׃

Då den etiop. texten här föredrager ett verb, radix נשא framför radix קום, så innebär detta ett skärpande af passiviteten i det allmänna uttrycket “uppstå“.

[1] Förf. påpekar i förbigående motsvarande paralleler i N. T.

[2] Ex.: Såsom *Bertholet* påpekat, kan ju ur Hen. 51: 1 framläsas tron på en allmän uppståndelse från de döda, under det att Hen. 46: 6 utesluter från uppståndelsen dem, “som hafva förnekat andarnas Herres namn“. *Bertholet*, Bibl. Theologie, zweiter Bd, 1911, sid. 298, not 2.

dessa olika skiftningar det här kommer an, hur intressanta de än i och för sig må vara, utan på det gemensamma för den grundåskådning, som sedan kunde på olika sätt varieras i fråga om domens kvantitativa omfattning. Och det gemensamma här är, att domen sker samtidigt för alla "i de dagarna"[1] och att således domen förut *icke* gått öfver dem, som dödt före denna tid, hvadan dessa därförut måste ha befunnit sig i ett tillstånd, som *icke* varit *etiskt kvalificeradt*. Detta etiskt kvalitetslösa tillstånd mellan döden och den slutliga domen — vid denna senare tidpunkt inträder nämligen denna etiska kvalitet — kan ju då i sin ordning bli föremål för olika framställningar. Antingen kunde ju detta tillstånd enklast beskrifvas såsom en sömn[2], i anslutning till traditionen från Daniel; när änglarna med mätsnörena träda i funktion, skola de människor uppväckas, som måst ligga obegrafna ("som omkommit i öknen eller uppslukats af hafvets fiskar och af de vilda djuren", Hen. 61: 5)[3]. Eller ock kunde föreställningen anknytas till det folkliga šeôl-begreppet, hvilket på detta sätt fick en helt annan betydelse, så som sker i t. ex. Hen. 22. Detta senare kapitels komplicerade topografiska beskrifning på šeôl är ett uttryck för en dom, som redan måste ha gått öfver šeôls innevånare; de olika rummen därstädes äro ju uttryckssätt för den olika sedligt-religiösa kvalitet, som människorna ha vid döden, och denna deras kvalitet måste ju antagas vara

[1] Den tidpunkten kan ju sedan förläggas närmare eller fjärmare i tiden. Regeln för all apokalyptik, både i gammal och modern tid, är ju antagandet, att "de dagarna" äro omedelbart förestående.

[2] I motsats mot människorna, som "sofva", skulle då deras motsatser, änglarna, bli sådana, som icke sofva. Och det är ett faktum, som är värdt att konstatera, att uttrycket "de, som icke sofva", är hos Henok en terminus technicus för "änglarna" (Hen. 71: 7).

[3] Att ligga obegrafven, var ju för israelitisk uppfattning en synnerligt beklaglig lott; det obegrafda blodet ropade till himmelen.

allaredan bestämd i och med det, att de få bo i ena eller andra afdelningen af šeôl. Men detta är ju en principiellt annan tanke, än den, som uttryckes i förenämnda Henok-ställe. I kap. 51 möter oss följande parallel: sîôl (šeôl), haguel (abadon) och jorden. Däraf framgår šeôl-begreppets konturlöshet. Ty den i kap. 22 angifna tanken om en dom med däraf följande etiska beskaffenhet hos šeôl och dess innevånare, kan icke anknytas till det šeôl, hvarom kap. 51 talar: Ty om så vore, skulle ju samma bestämning kunna tilläggas dess parallel-uttryck abadon och jorden; men det är dock en ren orimlighet att föreställa sig Henoks tankegång vara den, att de människor, som ligga i "jorden" (såsom paralleluttryck för šeôl) skulle redan då ha undergått någon slags dom. Dessutom blefve i sådant fall 51: 2 meningslöst: "ty deras förlossnings dag är nära". Det šeôl, som i kap. 51 skall återlämna hvad den har mottagit, är den gamla israelitiska folktraditionens kvalitetslösa šeôl, och användes allenast synonymt med "jorden" (d. v. s. grafven); det "som är anförtrodt" åt vare sig šeôl eller grafven, d. v. s. den döda människan, har icke lif (åtminstone ej i egentlig mening). Konsekvensen häraf blir, att domen icke kan ske, förrän šeôls (grafvens, jordens) invånare ha fått lif, hvilket sker genom uppståndelsen. Det religiösa rättfärdighetskrafvet fordrar en dom, men domen måste föregås af en uppståndelse. Detta är en organisk utveckling från israelitiskt-judiska förutsättningar, och den åskådningen står såsom en någorlunda enhetlig föreställning i Palestina, när hellenismen därstädes möter densamma. Att sedan denna inomisraelitiska (resp. inomjudiska) åskådning i sin tur är resultat af olika kulturinflytelser, är ju en annan sak. Filosofen Hegel hade kanske ej så orätt, när han såg världens utveckling såsom antiteser, som förena sig till en syntes. Och med användande af denna terminologi, kan man ju säga, att den

judiska åskådningen vid denna tid är en syntes, hvilken tillkommit genom föregående antiteser. Och en af dessa i tiden föregående antiteser har naturligtvis varit parsismen, som har mött en äldre israelitisk uppfattning; dessa två ha under århundraden någorlunda assimilerats till en enhet, hvilken i sin tur ställes i motsats mot en alldeles annan kulturfaktor, den hellenistiska.

Denna uppståndelseteori behöfver egentligen icke, ifråga om Henok, styrkas med enskilda ställen. Hela situationen i "bildtalen" utgår från denna tanke på uppståndelsen. Öfver stora delar däraf skulle kunna sättas den öfverskrift, som Beer tillagt kap. 51: "Die Totenauferstehung".

Nu bör här icke göras den invändningen, att Henok på åtskilliga ställen äfven i "bildtalen" dock uttryckligen förnekar uppståndelsen. Ofvan anförda kap. 46: 6 förklarar ju, att vid Människosonens tillkommelse de orättfärdiga "icke skola få hafva hopp att uppstå från sitt läger", utan "mörker skall vara deras boning"; ett dylikt uttryck synes ju sålunda bevisa raka motsatsen. Med andra ord: här ofvan anfördes detta citat såsom bevis för påståendet, att Henok lär en uppståndelseteori, hvilken strider mot den hellenistiska åskådningen i samma sak, under det att orden ju i stället direkt neka vissa människors uppståndelse. Svårigheten har sin förklaring däri, att det är icke uppståndelsen i och för sig, som Henok bestrider, utan de orättfärdigas uppståndelse. Henok likasom inskränker uppståndelsens omfattning i fråga om människovärlden, så att de orättfärdiga äro därifrån uteslutna. Men förutsättningen för att de skola vara uteslutna därifrån, är naturligtvis, att det gifves en uppståndelse, vare sig för alla eller endast för några vissa kategorier. Och denna fråga om uppståndelsens kvantitativa omfattning blir ju ett problem, som berör uppståndelselärans inre utvecklingshistoria, men som

icke har någon principiell betydelse för här föreliggande undersökning om denna läras kvalitativa innehåll. Då ju hellenismen, vare sig såsom rent grekisk, eller i sin judiskt-hellenistiska typ i Alexandria, öfverhufvud icke känner något uppståndelsebegrepp, så är ju frågans tyngdpunkt denna: Lär Henoksboken öfverhufvud någon uppståndelse? Härpå svarar nu omtalade ställe kap. 46: 6: att en uppståndelse finnes, ehuru vissa människor äro därifrån uteslutna. Men denna senare synpunkt är för problemställningen af mindre betydelse. Ifrågavarande invändning torde härmed vara vederlagd.

Vi ha nu sökt i skarpast möjliga form fastställa hufvuddragen af de tvenne kulturvärldar, som här på det religiösa området mötte hvarandra. Det är religionshistoriens rättighet att söka analysera de olika tankens trådar, som bilda inslaget i apokalyptikens brokiga väfnad. Men samtidigt har man att ihågkomma, hurusom lifvet själft sträfvar efter motsatsernas utjämnande, efter — för att fortfarande tala med *Hegel* — antitesernas syntes. Och i här föreliggande problem ha motsatserna varit särdeles skarpa, och det är därför ganska naturligt, att dessa icke hos Henok framträda i den oförmedlade form, hvari den religionshistoriska analysen söker klarlägga dem. Man kan tvärtom konstatera, att äfven hos Henok denna lifvets utjämnande makt söker göra sig gällande genom en sträfvan att — låt vara i primitiv form — förena den hellenistiska och den judiska tankegången med hvarandra. Den närmaste uppgiften blir sålunda att uppvisa, på hvad sätt detta får sitt uttryck i Henoksboken.

Hen. kap. 22 är här — trots sin textuella osäkerhet i detaljer — upplysande nog. Där talas ju om de bortgångnas själar såsom befintliga i olika afdelningar, allt efter deras etiska beskaffenhet, hvadan själarna sålunda lefva utan någon föregående uppståndelse. Detta är i det föregående uppvisadt vara en tanke,

som går tillbaka till hellenistiska förutsättningar. Trots att en sådan dom allaredan är skedd, säger dock Henok, att dessa platser i dödsriket "äro gjorda till uppehållsorter för de dödas själar ända till domens dag" (v. 4); "här skola de (nämligen en viss kategori syndare) afskiljas för den stora pinan ända till domens stora dag" (v. 11). Alltså är den dom, som går öfver människan vid hennes död, och på grund af hvilken hon får sin boningsplats antingen hos syndarna eller hos de rättfärdiga i dödsriket, icke definitiv, utan kommer att slutligt bekräftas under sollennare former. "Det skall blifva en stor dom för alla världens släkter i evighet" (kap. 103: 8). De, som skola bli föremål för denna slutliga, eviga dom, de befinna sig dock allaredan under Guds vingar (39: 7). Hit hör de stora partier hos Henok, som tala om domen, utan att därvid direkt inlåta sig på frågan, om dessa, som skola bli föremål för domen, först skola uppväckas, d. v. s. uppstå, eller om de allaredan lefva. Den nu anförda tankegången torde knappast behöfva belysas med flera citat, då problemets innebörd torde framgå af det nu anförda. Den stora domen skall ske i sammanhang med Människosonens tillkommelse (huruvida domen skall hållas af "andarnas Herre" eller Människosonen, är en fråga, som härvidlag saknar intresse). Och dessa som skola dömas, befinna sig i ett tillstånd, som kan beskrifvas *antingen* sålunda: "de (d. v. s. de rättfärdiga) befinna sig under Guds vingar", resp. "deras (d. v. s. de orättfärdiga), själar befinna sig i underjorden, och deras nöd är där stor", 103: 7 *eller*: jorden (parallelt: šeôl, haguel) skall återlämna sitt lån, och då skall den utkorade sitta på sin tron, och alla skola varda lika änglarna i himmelen, 51: 1, 3, 4. I förra fallet kan ingen uppståndelse följa, eftersom de redan lefva och ha fått sin dom; i senare fallet måste den slutliga domen föregås af uppståndelsen, hvadan människorna icke kunna antagas föra nå-

gon individuell tillvaro mellan döden och domen. En förening mellan dessa båda ståndpunkter kunde då tänkas sålunda: de döda lefva väl och få en preliminär dom, men "i de dagarna" skall en stor dom äga rum "för alla världens släkter". Denna slutdom får då större dimensioner och sollennare former, samt består i ett bekräftande och förstärkande[1] af den första domen. Men då frågas: hur går det i detta fall med uppståndelsebegreppet? Svar: uppståndelsebegreppet kan icke fasthållas i sin traditionellt-judiska mening.

Hos Henok möter oss sålunda följande åskådningar:

1) De "döda sofva", och få vid en för alla gemensam tidpunkt uppstå till den slutliga domen;

2) De döda öfvergå, på grund af sin inneboende odödlighet, omedelbart till en individuell tillvaro, som är etiskt bestämd, i form af salighet eller osalighet;

3) De döda lefva efter döden i en etiskt bestämd tillvaro, men skola vid en för alla gemensam tidpunkt få denna sin etiska kvalitet bekräftad och förstärkt.

Dessa tre tankekedjor, som förf. här sökt analytiskt klarlägga, äro naturligtvis hos Henok inflätade i hvarandra[2], men ge just härigenom en bild af den stora jäsningsprocess, hvari Henoks tidehvarf befunnit sig. Den första af dessa här ofvan fixerade tankekedjor, är den judiska, den andra den hellenistiska, den tredje kombinationen mellan båda. Häraf bekräftas således, att vi redan i Henoks bok möta begynnelsen till

---

[1] Föreställningarna om den eviga förgörelsen, om världsförnyelsen etc. kunna här lämnas å sido, därför att de icke principiellt höra tillsammans med den tanke, som det här gäller att utreda.

[2] Detta sammanhänger med bokens komposition af olika litterära skikt. Det är ju en lycka för religionshistorien, att källorna på detta sätt ge en rik bild af de olika religiösa föreställningar, som behärskat deras tidehvarf, i det nämligen materialet blir rikare, om också svårare att analysera.

de olika möjligheter, som, utvecklade till olika partier, stå mot hvarandra vid Jesu tid (jfr sid. 135 f.). Kristendomens uppgift härvidlag lär icke rätt kunna förstås annat än i sitt sammanhang med den närmast föregående tidens åskådningar, sådana de, hos Henok m. fl., framträda på urkristendomens egen mark i Palestina.

Denna som n:o 3 betecknade syntes (d. v. s. en religionshistorisk syntes, hvilket ju innebär, att den icke gör anspråk på någon slags logisk motsägelselöshet) föranleder nu denna fråga: Hvad är motivet till, att utjämningen mellan de bägge motsatserna har blifvit just denna?

Här kunde man teoretiskt tänka sig följande möjlighet: Om judendomen tänktes villig att antaga det hellenistiska odödlighetsbegreppet, således utan uppståndelsen och den stora domen, så följer härmed resignation inför ett framtidshopp, som låg judendomen hårdt om hjärtat. Ty under århundradens oändliga lidanden hade Israel hoppats på den slutligen inträffande *nationella* återupprättelsen. Då kunde denna, från nationellt-judisk synpunkt, betänkliga ofullkomlighet i den hellenistiska eskatologien suppleras medelst tanken om den slutliga domen, som skulle samla Israel såsom ett helt till ny härlighet, d. v. s. det hellenistiska lifsbegreppet godkändes i hvad den rörde individen, men det judiska domsbegreppet, inklusive uppståndelsen för folket, gjorde rättvisa åt den kollektivt-nationella tanken.

En dylik kombination vore ju tänkbar. Men ett sådant motiv kan icke ha föresväfvat Henok af det skälet, att de nationellt-judiska framtidsförhoppningarna icke hos honom ha någon dominerande plats. Det är öfverhufvud ett särdeles påfallande drag hos Henok, att de nationella synpunkterna icke äro synnerligt markerade; judendomens religiöst-politiska chauvinism fattas. Frånvaron häraf är frappant i ett arbete, som

tillkommit under tiden närmast efter Makkabeertidens nationella hänförelse[1]. Motivet är sålunda att söka på annat håll. Nu bör ihågkommas, att judendomen i Alexandria under trycket af den hellenistiska tankegången släppt tanken på uppståndelsen och domen, och fasthållit odödlighetsbegreppet. Den inompalestinensiska judendomen åter, söker, under trycket af både den hellenistiska och den traditionellt-judiska tanken, bevara uppståndelse- och domstanken och förena den med det hellenistiska odödlighetsbegreppet. Enligt den judiska traditionen måste uppståndelse och dom vara förenade, af det enkla skälet, att om icke en uppståndelse gick före, kunde domen ej hållas. Här inträder då det gamla israelitiskt-judiska rättfärdighetskrafvet, som fasthåller domen i form af en sista afgörande universell domsakt, som likasom bildar det definitiva bekräftandet på den dom, som på sätt och vis inträder, när människan öfvergår från jordelifvet till sin odödliga tillvaro. Men då fanns icke längre möjlighet att fasthålla uppståndelsebegreppet. Med andra ord: föreningen af de bägge motsatserna blef möjlig genom att fasthålla det hellenistiska odödlighetsbegreppet, men kombinera detsamma med den doms-

---

[1] Denna frånvaro af sträng judisk nationalism hos Henok får sin förklaring genom den bevisföring vi förut haft för Henoksbokens *nordpalestinensiska* ursprung. Syd-Palestinas samling omkring Jerusalem såsom sin politiska medelpunkt (och för öfrigt äfven världens medelpunkt) har knappast haft så stark resonans i Nord-Palestina. Om det senare landets självständighetskänsla redan i gamla tider vittnar ju den tilldragelse, som för en senare historieskrifning ter sig såsom "de tio stammarnas affall". Nord-Palestina står där såsom en enhet med det urgamla Sikem till sin medelpunkt (I Reg. 12). Därom vittnar ju äfven den med Henok samtidiga politiska historien.

Ifrån denna miljö är det förklarligt, att Henok väl håller på Jerusalems tempel, som en gång skall uppbyggas etc., d. v. s. såsom en religiös hufvudort, men förhåller sig jämförelsevis kylig mot Syd-Palestinas politiska storhetsdrömmar.

tanke, som den judiska traditionen kräfde; därvid måste emellertid den senare modifieras, så att den ursprungliga kombinationen uppståndelse — dom reducerades till allenast dom. Hos Henok är också domsbegreppet starkt framträdande, under det att uppståndelsetanken väl finnes men icke på långt när har samma dominerande plats som den förra. Det fädernеärfda judiska rättfärdighetskrafvet kräfde domen, men denna kunde ske utan uppståndelse, nämligen på grund af det hellenistiska odödlighetsbegreppet. Det israelitiskt-judiska elementet har kombinerats med hellenismen. Hemlandets tradition har verkat starkare på Henok än på den alexandrinska judendomen. Men det är icke det specifikt judiska, som är det väsentliga inslaget i Henok, utan det hellenistiska.

Analytiskt kan man sålunda konstatera tre olika tankekedjor hos Henok. Anlägges här en litterärkritisk synpunkt, kan ju detta uppvisas bero på Henoksbokens litterära komposition, olika litterära skikt etc. Ses saken från en vidare religionshistorisk synpunkt, innebär denna analys ett konstaterande af den religiösa strukturen hos denna tid sedd såsom en enhet, och ger därmed en bild af de tvenne tankevärldar, den judiska och den hellenistiska, som på denna tid ha stött tillsammans, samt dessutom en antydan, huru deras sammansmältning kunde tänkas ske. Lifvet har sträfvat efter motsatsernas utjämnande.

Henoks tidshistoriska sammanhang.

I anslutning härtill må några ord nämnas om Henoksbokens tidshistoriska sammanhang. Ty med det ofvan sagda följer frågan, i hvad mån dessa hos Henok konstaterade utvecklingslinjer ha beröringspunkter med de stora “sekter“, som i mycket äro samtidens mest framstående företeelser, nämligen

fariseer, sadduceer och essener. Vi hafva här ofvan (sid. 114) sökt inordna dessa partier i deras religionshistoriska sammanhang, såsom variationer af den stora motsättningen mellan judendom och hellenism. Tiden närmast före Kr. har stått inför den världshistoriska uppgiften, att sammansmälta dessa tvenne kulturvärldar, och den uppgiften kunde gifvetvis icke lösas på en gång. Många möjligheter yppade sig härvid, antingen det exklusiva fasthållandet vid endera åskådningen, eller ock en sammansmältning, som ju i sin ordning kunde tänkas försiggå i allehanda variationer. Detta är det sista förkristna århundradets problem, och det är ett bevis på världsutvecklingens inre sammanhang, att just i det ögonblicket den religion framträder, som var bestämd att till en enhet förena dåtidens högsta kultur- och religionselement, de semitiska och grekiska. Om nu äfven Henobsboken ses från den synpunkten, att äfven den i sin mån vittnar om det stora, för tiden gemensamma problemet, så är härmed en motivering gifven för en kortfattad exposé öfver den ställning, som Henok intager till sin samtids tre största religiösa partier.

Härvid ligger hufvudvikten på förhållandet till fariseerna. Ty med den sadduceiska riktningen kan den fromme apokalyptikern tydligen icke ha mycket gemensamt: Så vidt man känner sadduceerna — det lilla vi veta, är från deras motståndare — har deras konservativa fasthållande vid den skrifna lagen i motsats mot fariseisk “tradition“, fört till en rent negativ uppfattning af de eskatologiska frågorna, och i stället har tyngdpunkten fallit på den närvarande världen. Denna eskatologiska skepsis, som icke torde ha fått någon motvikt i ett sedligt allvar, upptog därför med förkärlek den lifvets förfining, som den grekiska kulturen erbjöd, men ock dess sedliga förfall. Men med ett parti, som förlägger tillvarons centrum “Diesseits“, till på köpet utan någon inre sedlig kraft,

kunde den fromme apokalyptikern icke ha något samband, eftersom tillvaron "Jenseits" för honom är den stora "uppenbarade hemligheten", hvilken innehåller lösningen af hans tillvaros mörka gåta[1].

Därför ligger som sagdt, hufvudintresset på Henoks förhållande till fariseismen, resp. "de fromme". Frågan har ett särskildt intresse, därför att den blifvit på bestämdt sätt besvarad af en af samtidens främste religionshistoriker nämligen *Bertholet*, sålunda, att stora delar af Henoksboken direkt härstamma från fariseiska partiet[2]. "In die damalige Stimmung der Pharisäer gewähren uns gleichzeitige Schriften *aus ihrer Feder* einen Einblick. So vor allem Hen. 92, 94—105, ein Weheruf wider die Gottlosen (= die Sadduzäer), eine Trostrede an die Gerechten (= die Pharisäer) und z. T. die sogen. Bilderreden (Hen. 37—71). *Diese Schriften verleugnen keinen Augenblick ihren Parteistandpunkt*" etc. Här påstår sålunda Bertholet, icke allenast, att det i allmänhet taget råder ett sammanhang mellan Henok och fariseerna, utan ock att Henok är en direkt produkt af denna riktning; gällande detta omdöme visserligen endast för vissa delar däraf, men i hvarje fall så väsentliga partier som Hen. 37—71, 92, 94—105. Äfven *Beer*[3] har en liknande karakteristik af Henok: "Wir lernen durch das Henochbuch eine spekulativ-mystische Richtung innerhalb des Pharisäertums kennen".

Det är denna intima sammanställning af Henok och fariseismen, som förf. vill på det lifligaste bestrida, därför att den ger en oriktig totalvy öfver den religionshistoriska situationen i Palestina vid denna tid. Och denna religionshistoriska situa-

---

[1] Häraf bekräftas, hvad förf. på annat ställe påstått: "All Diesseitigkeit är den verkliga religiositetens död". D. relig. kunskapsproblemet, 1914, sid. 159.

[2] *Bertholet*, anf. arb., sid. 296 f. Jfr förf. sid. 30.

[3] Anf. arb. sid. 234.

tion är dock anknytningspunkten för kristendomens inträdande i utvecklingen, hvarför ett religionshistoriskt begripande af den senare är till ytterlighet försvårad, om densammas tidshistoriska förutsättningar blifvit från början oriktigt fastställda. Däruti ligger frågans betydelse.

Nu skulle, enligt *Bertholet*, Henoksboken vara ett moment i den bittra striden mellan fariseer och sadduceer, hvadan således båda dessa partier skulle återfinnas hos Henok, nämligen under formen af "de rättfärdiga" och "de gudlösa". Huru beskrifver nu Henok dessa båda? De rättfärdiga vilja mottaga vishetens ord och vandra på rättfärdighetens vägar (99: 10); de hafva i världen betryck (98: 13) och deras bönerop tränger upp till Herren (97: 5); de äro föraktade, och ingen vill hjälpa dem (103: 10); de hafva icke någon ort, dit de kunna fly för att rädda sig undan de gudlösa (103: 13). Men under detta sitt betryck i världen äro de dock vid godt mod i förvissning om den lycka, som skall komma dem till del på den dagen: "varen vid godt mod! Ty förut fingen I lida smälek under olycka och nöd, men nu skolen I lysa som himmelens stjärnor; och himmelens portar skola upplåtas för eder" (104: 2).

De gudlösa åter äro de rättfärdigas förtryckare (103: 12); de äro rika på ägodelar (38: 4, 46: 7, 62: 3 f., 94: 7 f.) de äga kungamakt, höghet, härskarstorhet, silfver, guld, purpur etc., (98: 2); de förneka den tillkommande världen och uppståndelsen (102: 6—8; 104: 7); de ha, med ett ord, förnekat "andarnas Herre" (38: 2, 45: 1, 46: 7, 48: 10, 63: 7, 67: 8 f.).

Enligt *Bertholet* är nu denna Henoks skildring af "de rättfärdiga" och "de gudlösa" en beskrifning af fariseer och sadduceer, och då Henok tydligen räknar sig själf med till de rättfärdiga, måste han ha varit farisé. Henoksboken är sålunda, åtminstone i väsentliga delar, ett troget uttryck för det fariseiska partiet i dess motsats mot det sadduceiska.

Är denna *Bertholets* slutsats riktig? Svar: nej, ty den är grundad på ett groft logiskt felslut. Hvad han uppvisat, är att åtskilliga af de drag, som Henok tillägger "de rättfärdiga" (dit han ju själf räknar sig) passa in på fariseerna, äfvensom att åtskilliga af de drag, som enligt Henok äro utmärkande för "de gudlösa", öfverensstämma med den sadduceiska riktningen, alltså ett konstaterande af vissa likheter mellan "de rättfärdiga" och fariseerna, samt mellan "de gudlösa" och sadduceerna; men detta medger icke den Bertholetska identifikationen: "die Gerechten = die Pharisäer, die Gottlosen = die Sadduzäer[1].

Denna allmänna motsättning mellan de lidande rättfärdiga å ena sidan, och de öfvermodiga orättfärdiga å andra sidan, är ju visserligen utmärkande för Henok, men det allmänna problemet om de förras tröstegrunder är ju icke något för honom enastående, då det ju är ett stående tema i de kanoniska skrifterna, särskildt Hiob och ett flertal psalmer. Och man kunde utsträcka detta ända därhän, att samma problem icke är specifikt utmärkande för Israel, utan är allmänt-religiöst. På den grund kommer denna allmänna motsättning att gå igen under mångahanda olika former. Och väl är det sant, att åtskilliga drag kunna vara gemensamma för Henoks "rättfärdiga" och fariseerna, men denna likhet håller sig mera på ett all-

[1] Äfven med risk att beskyllas för logisk formalism, kan förf. icke neka sig nöjet att reducera Bertholets i religionshistoriskt afseende så oerhördt betydande slutsats till följande skema, hvilken utgör dess inre grund: Likhet innebär identitet; Henoks begrepp "de rättfärdiga" ha de och de likheterna med fariseerna (nämligen de likheter, som B. uppvisat sid. 296 f.); alltså äro Henoks "de rättfärdiga" identiska med fariseerna; Henoksboken är sålunda från fariseernas parti; hvilket skulle bevisas. — Vill man roa sig med vidare tillämpning, kan man ju utbyta termerna mot andra, t. ex. så: Likhet innebär identitet; tyskar och engelsmän ha vissa likheter med hvarandra; alltså äro tyskar och engelsmän identiska; hvilket skulle bevisas. Oriktigheten är ju uppenbar.

mänt plan. Den afgörande frågan är naturligtvis, huruvida det för fariseismen mest karakteristiska också återfinnes hos Henok. En bland dessa afgörande punkter är ju förhållandet till lagen. Motsättningen mellan fariseer och sadduceer — och den motsättningen var af bittraste slag — rörde sig ju bl. a. om giltigheten af den muntliga traditionen. Jämte den skrifna lagen fanns en muntlig lagtradition, som för fariseerna snart fick prioritet gent emot den skrifna lagen, och som af dem och hela den rabbinska judendomen vårdades med största omsorg, äfven om den blef till "tunga och odrägliga bördor". Giltigheten af denna muntliga lagtradition bestreds af sadduceismen[1]. Denna olika uppfattning, huruvida den muntliga lagen eller den skriftliga vore att anse som criterium veri, fick en stor betydelse bl. a. i fråga om uppståndelsen. Den sadduceiska riktningen åberopade därvid den skrifna lagens tystnad i denna punkt; den fariseiska åter åberopade visserligen också den skrifna lagen, men inlade i densamma från den muntliga traditionen uppståndelseläran, hvilket ju i verkligheten betydde, att den muntliga traditionen hade prioritet gent emot den skrifna lagen[2]. Om nu denna punkt

---

[1] Härom har Josephus en särdeles upplysande framställning, Antt. XIII 10: 6: Νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ *Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει*, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν. Jfr ock angående sadduceerna Bell. Jud. II 8: 14: Ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' Ἅιδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι.

[2] Rabbinismen uttalar ock Sanhedr. 90[a], sitt misshag med motståndarna i den sedvanliga formeln: "De skola icke få någon del i den tillkommande världen": אין חלק לעולם הבא. (Uttrycket påminner ju om den romerska kurialstilens: "anathema sit"; både Rom och Talmud använda också denna formel med en viss frikostighet.) Motståndarna äro de, som neka möjligheten att bevisa lifvet efter döden ur den skrifna lagen: האמר אין תחיית המתים מן התורה.

är ett afgörande skiljemärke mellan de båda riktningarna, så måste uppenbart denna motsats få klara och bestämda uttryck äfven hos Henok, i fall denne öfverhufvud skall, såsom Bertholet påstår, ha sitt ursprung från de fariseiska kretsarna. Huru förhåller sig nu Henok till frågan om lagen etc?

Henok visar uppenbart icke någon entusiasm för den mosaiska lagen. Den senjudiska fromheten samlar sig ju särskildt omkring sabbaten, men Henoks fromhetsideal ligger på ett helt annat plan. Det är intressant att konstatera den grundskilda uppfattningen af detta ideal hos Henok och Trito-Jesaja (om man nu vill använda denna term):

Henoks fromme är en, "som späker sin kropp och därför får sin lön af Gud, och som smädas af de onda människorna; den, som älskar Gud, men icke älskar guld eller silfver, eller något godt i världen, utan prisgifver sin kropp åt kvalet etc." (Hen. 108: 7 f.).

Den trito-jesajanska uppfattningen har om samma fromhetsideal helt annat att säga: "Om du kallar sabbaten din lust, Herrens helgdag en ärad dag, och om du ärar den så, att du ej går på dina vägar, — då skall jag föra dig upp på landets höjder, och låta dig njuta af Jakobs, din faders arfvedel" (Jes. 58: 13 f.).

Detta Jesaja-ställe fäster tydligen stor vikt vid sabbatsobservansen, och stället har säkerligen sin andliga hemort i Syd-Palestina och dess för-fariseiska tendenser (om den geografiska hemorten uttalar förf. sig icke!). Det är dock förvånande, att Henok så afsevärdt lång tid efteråt icke godtagit detta judiska observansideal, utan rör sig i alldeles andra etiskt-religiösa banor. Sabbaten, lagen, profeterna, allt detta, som ligger judendomen hårdt om hjärtat, är inga centralpunkter i Henoks religiösa värld; däremot sysslar han med förkärlek med astronomiska och geografiska "hemligheter", som blifvit

honom uppenbarade (k. 72—82 m. fl. st.); denna slags "vishet" har däremot för den exklusiva judendomen varit ganska suspekt. Denna Henoks vishetslära har tydligen något sammanhang med liknande "vishets"-läror i de kanoniska böckerna (Prov. etc.), och torde möjligen peka till några hellenistiska förbindelser. Denna hans benägenhet blir lätt förklarlig, om miljön sökes i den del af Palestina, som af gammalt haft starkare beröring med den hellenistiska kulturen, än hvad förhållandet varit i sydliga Palestina.

Under förut gjorda antagande af Henoks nordpalestinensiska ursprung är det ju ganska naturligt, att han öfverhufvud icke visar något nämnvärdt intresse vare sig för lagen i allmänhet eller för den fariseiskt-sadduceiska tvistepunkten: den skrifna lagen eller den muntliga lagen?

Och vi gå än längre genom följande påstående: *I Henoksboken förekommer icke ens den mosaiska lagen nämnd.* Satsen behöfver bevisas, därför att den kommer i opposition till samtliga Henok-kommentatorer *Dillmann*, *Beer* och *Charles*.

I Hen. 99: 2 läses med den vanliga öfversättningen: "ve Eder, som förfalsken sanningens ord, som öfverträden *den eviga lagen* och som gören Eder själfva — till syndare: I skolen blifva nedtrampade på jorden". Här synes sålunda ett bevis föreligga för Henoks fasthållande vid den mosaiska lagen, hvadan *Bertholets* uppfattning här synes ha ett stöd. Enligt kommentatorerna åsyftas med orden "den eviga lagen" den mosaiska lagen [1], och med parallelluttrycket "sanningens ord" uppenbarelsen i allmänhet.

---

[1] *Dillmann:* "dies ist *das mosaische Gesetz*, wie 'die Worte der Wahrheit' die alttestamentliche Offenbarung überhaupt bezeichnen" (anf. arb. s. 312.). Likaså *Kautzch-Beer* s. 304. *Charles:* the eternal law, *i. e. of Moses* (anf. arb. s. 270).

Texten lyder sålunda:

ሥርዐተ ፡ እንተ ፡ ለዓለም ፡ የዓልዉ ፡

Här förekommande substantiv betyder visserligen lag, men det allmänna uttrycket "lag" är icke, som omnämnda kommentatorer tänka sig saken, utan vidare indentiskt men den fariseiska thora. Ordet har äfven betydelsen regula, ritus, mysterium, conditio. Och verbet i satsen betyder visserligen öfverträda, men i vidsträcktare betydelse än att öfverträda thora-observansen, således förvända, förneka. Det af denna radix bildade adjektivet öfversättes också i lexikon med det grek. ordet ἑτερόδοξος. Alltså kan satsen ha betydelsen "förvändt det eviga mysteriet", förnekat, varit heterodoxa i fråga om evighetens hemlighet, eller något dylikt. Och denna "för evigheten gällande ordning", står ju här parallel med "sanningens ord". Båda uttrycken böra därför ha den betydelse, som öfverensstämmer med Henoksboken i öfrigt; och den "uppenbarade hemlighet", som uppbär hela denna bok, är ingalunda "thora", utan odödligheten och domen, till hvilka ämnen Henok ständigt återkommer. Sannolikheten talar sålunda för, att ifrågavarande ställe alldeles icke syftar på dem, som öfverträda den mosaiska lagen, utan på dem, som *förneka odödlighetstron.* Med denna tolkning faller ett till synes starkt stöd för Bertholets påstående om det nära sammanhanget mellan Henok och den fariseiska riktningen[1]. Tvärtom bevisar stället, att Henok rör sig i judiskt-hellenistiska banor, som äfven till sin judiska beståndsdel icke sammanfalla med den exklusiva fariseismen. Samma är förhållandet med Hen. 93: 6, där det talas om "en lag för alla kommande släkten", hvilket ju ingalunda är detsamma som den mosaiska lagen; liknande äfven 106: 14 och 108: 1. Men under dessa förhål-

[1] Förf. anser sig icke behöfva genomgå stället Hen. 5: 4, hvilket är ett ännu svagare stöd för Bertholets uppfattning.

landen kan öfverhufvud icke bli fråga om att inrangera Henok under det fariseiska partiet.

Öfverhufvud torde det vara ett fel att religionshistoriskt uppdela Palestina under ifrågavarande tid i de tvenne stora partierna sadduceer och fariseer samt om man så vill, essenerna som det tredje. Lifvets mångfald låter ej så lätt schematisera sig. Särskildt i fråga om Nord-Palestina torde denna motsats icke ha haft den betydelse, som man velat tillägga den. I hvarje fall är synvinkeln för snäf, när man söker bedöma Henoksboken från motsättningen fariseer-sadduceer. Dess lagfria uppfattning öfverensstämmer mera med ett annat ord: "Ve eder, I fariseer, att I gifven tionde af mynta och dill och kummin, men hafven låtit fara det, som är viktigare i lagen, nämligen τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν (Mt. 23:23).

En nytestamentlig parallel må här antydas:

Uppmärksamheten fästes nämligen på Joh. 7: 49 f. Där ställa fariseerna sig själfva i motsats mot ὁ ὄχλος οὗτος (עם־הארץ), som står i opposition mot den fariseiska lag-uppfattningen. Detta "folk", där Jesus tydligen haft sin anknytningspunkt (jfr Mt. 7: 28 f.) ställes af fariseerna själfva i förbindelse med Nord-Palestina genom deras fråga till Nikodemus, om denne hörde till denna galileiska riktning. (Frågan behöfver ju icke — såsom Bernhard Weiss uppfattar den — endast syfta på ett landsmanskap i geografisk mening). Samma lagfria riktning företrädes äfven af Henok. Och det är ju samma lagfria uppfattning, som sedermera går igen i 4:de evangeliet. Denna dess lagfria karakter användes ju som ett bevis för, att detsamma måste vara författadt på stort afstånd från Jerusalem, och långt efter den tid, när Paulus förde striden om lagens giltighet: "die Freiheit des Glaubens vom Gesetz ist Joh. in Fleisch und Blut übergegangen"[1]. Och vidare lär afståndet

[1] *Jülicher*, anf. arb. sid. 248,

mellan Johannes och de af honom skildrade tilldragelserna vara så stort, att endast härigenom förklaras hans terminologi "judarna" och "judarnas lag", hvilket ju klingar något främmande, när det gäller landsmän. Men häremot må invändas: När i ofvan anförda ställe Joh. 7: 49 fariseismen i Jerusalem kallar den nordpalestinensiska riktning, dit Joh. ju hörde, med ett namn, ὁ ὄχλος οὗτος, som tydligen markerar afståndet dem emellan, hvad skulle då denna nordpalestinesniska riktning, som i sin tur väl kände afståndet mellan sin lagfria ståndpunkt å ena sidan och den fariseiska lagbundenheten å andra sidan, kalla denna fariseiska riktning och dess lag? Man kan ju knappast antaga, att Joh. känt samhörigheten så stark, att han användt uttrycket ὁ νόμος ἡμῶν? Så vidt vi förstå, så måste, på grund af hela den religionshistoriska situationen, beteckningen blifva: οἱ Ἰουδαῖοι och ὁ νόμος αὐτῶν, och det är just dessa uttryck, som det fjärde evangeliet använder, t. ex. kap. 15: 25 m. fl. st. Det betydande arbete från Nord-Palestina, som bär Henoks namn, — om nu annars den föregående bevisningen är riktig — står ju så främmande för den exklusiva judendomens problem, att det öfverhufvud icke talar om den mosaiska lagen. Och det lär väl icke vara något i och för sig märkvärdigt, att samma lagfria uppfattning funnits på samma plats omkring 100 år senare. Det är emellertid icke förf:s sak att här draga exegetiska konsekvenser, utan endast att söka klarlägga de religionshistoriska förutsättningar, hvarifrån dessa problem torde komma något närmare sin lösning.

Hvad slutligen angår Henoks förhållande till essenerna, kan därom endast sägas, att vissa läror äro gemensamma för båda, men att däremot den för essenerna utmärkande ordensorganisationen alldeles saknas hos Henok. I öfrigt kunna ju essenerna äfven ses från synpunkten af förhållandet mellan

judendom och hellenism, ehuru med uttryckligt erkännande, att äfven andra element därvid varit verksamma. En säker analys af denna riktning är emellertid, på grund af källornas armod, alltid förenad med stora svårigheter. Något direkt historiskt sammanhang mellan Henok och essenerna torde näppeligen kunna antagas.

IV Esra.

Psykologisk åskådning.

Den tid, som här intresserar oss, är, i stort sedt angifven, de tvenne århundradena före Kr. samt ungefär ett århundrade efter Kr. Till denna periods början hör den etiop. Henok. Med IV Esra förflyttas vi till senare delen af samma period. Åsikterna om dess uppkomst gå visserligen något i sär från hvarandra, men torde man kunna utgå från, att dess förf. upplefvat Jerusalems förstöring genom Titus. Huru långt senare man sedan bör datera boken, lär icke kunna motiveras med särdeles starka skäl. Och från här föreliggande syfte är denna fråga icke af egentligt afgörande vikt. Ty det traditionsmaterial, som Esra använder, och med hvilket han är väl förtrogen, är tydligen ett uttryck för det första kristna århundradets religiösa föreställningsvärld på judiskt område. Äfven om boken blifvit skrifven så sent som år 90 e. Kr. (Gunkel), kan den säkerligen gälla som ett ganska troget uttryck för den religiösa åskådning, som varit utmärkande för åtminstone vissa kretsar af det judiska folket i Palestina under första årh. e. Kr. Under dessa förhållanden anser förf. det icke vara behöfligt här ingå på dessa litterärkritiska frågor, utan hänvisar till de uttömmande framställningar härom,

som gifvits af *Schürer*, *Steuernagel*, *Gunkel*[1], *Violet*[2], *Charles* och *Bensly-James*, *Box-Sanday*[3].

Angående ursprungsorten kan ingenting med säkerhet afgöras. Åtskilligt talar ju för att Esra (d. v. s. bokens författare) lefvat i landsflykt, enligt kap. 3: 1, 33. Från religionshistorisk synpunkt har detta ringa betydelse, då boken i hvarje fall har sin religiösa hemort i Jerusalem. Ty detta är för Esra den heliga staden, där offer skola frambäras (3: 24). Zions och världens öden äro förbundna med hvarandra: den förgängliga tidsåldern lider mot sitt slut, i samma stund Zions förnedringsmått är rågadt (6: 19—20). Esra känner lagen såsom en gudomlig instiftelse, och han vet, att dess iakttagande är "labor" (3: 33). Denna vid Zion och lagen knutna åskådning har sålunda sin andliga hemort i Syd-Palestina. Från ifrågavarande periods början ha vi i Henok lärt känna de religiösa åskådningarna i Nord-Palestina. Och det är under dessa förhållanden af särdeles intresse att få kännedom om den religiösa miljö, som behärskat den omkring Jerusalem samlade judendomen. Och förf. uttalar redan från början sin öfvertygelse, att så som den johanneiska riktningen i urkristendomen i mycket förutsätter den religionshistoriska situation från Nord-Palestina, som talar ur Henoksboken, så innehåller den

---

[1] I *Kautzsch*, Die Apokryphen etc. II, 1900.

[2] *Violet*, Die Esra-Apokalypse, 1910 (i Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission etc.) I denna upplaga äro de textkritiska frågorna synnerligen väl utredda.

[3] Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic Literature, ed. Robinson, vol, III, n:o 2: the fourth Book of Esra by *Bensly and James*, 1895.

Box-Sanday, The Ezra-Apocalypse, 1912.

I det följande citeras etiop. texten efter *Dillmann*, Veteris Testamenti Aethiopici, Tom. V, 1894.

I öfrigt bortses naturligtvis från de kristna kapitlen i början och slutet.

sydpalestinensiska Esra anknytningspunkter för den paulinska riktningen. Och det är ju i och för sig ingenting otänkbart, att hellenismen, under de två århundraden, som ligga mellan Henok och Esra, tränger in äfven i det förut jämförelsevis isolerade Judeen. Det var kristendomen förbehållet att förena de båda kulturvärldarna till ett, men att problemet förefanns, därom vittnar Esra. —

Vid en framställning af Esras religiösa tankevärld, nämligen från här föreliggande synpunkt af dess beroende eller ickeberoende af hellenismen, kan lämpligen följas samma metod som i fråga om Henok, nämligen att koncentrera undersökningen på just de läropunkter, där motsättningen mellan judendom och hellenism varit starkast. Hufvudsynpunkterna bli sålunda Esras psykologiska åskådning samt hans läror om själens preexistens, om odödligheten och uppståndelsen; dock kan det knappast undvikas, att dessa synpunkter ofta ingå i hvartannat[1].

Hvilken är alltså Esras *psykologiska åskådning?* Esras bok är buren af vemod. Han har sett Zions förödelse (3: 2, 10: 48, 12: 48), altarena nedrifna och templet förstördt (10: 21), på samma sätt som en gång Jeremia stått gråtande på Jerusalems ruiner. Detta stilla vemod gör också ett gripande intryck, därför att dess religiösa allvar icke bortskymmes af tidens underliga och bizarra utsmyckningar af apokalyptisk art. Men vemodet bäres af hopp: Den nuvarande världsåldern är väl full af sorg och nöd (4: 27), men den ilar med hast mot sitt slut (4: 26), och därbakom "är paradiset öppnadt och lifvets träd planteradt, den tillkommande världen beredd, och

[1] Förf. påpekar uttryckligen, att materialet icke låter bestämdt inordna sig under dessa synpunkter, utan med nödvändighet ingår i hvartannat. Däraf följer, att åtskilliga punkter behandlas på flera ställen.

saligheten bestämd, staden uppbyggd och hemmet utvaldt“ (8: 53). Denna dystra syn på den närvarande världen går också igen vid Esras betraktelse af människonaturen. Människan är den närvarande tidsålderns barn, och därför finnes ingen af kvinna född, som ej syndat och ingen af de lefvande, som icke felat (8: 35, 7: 46); alla som äro födda, äro besudlade med synder och fulla af missgärningar, och deras brott tynga dem (7: 68); han ser alla dem, som lefva på jorden, vara djupt sjunkna i synder (8: 17). Esra har en stark känsla för den skarpa skillnaden mellan de båda former af tillvaron, som med apokalyptikens språk kallas denna äonen och den tillkommande. Och denna, om man så får säga ontologiska eller kosmologiska dualism motsvaras af en inom människans väsen befintlig motsats mellan ande och kött. Beteckningen för den förra principen kan växla mellan orden “ande“ och “själ“, t. ex. kap. 6: 37: “min ande upptändes och min själ började ängslas“. Den latinska öfversättningen “spiritus-anima“ går väl tillbaka till ett grekiskt πνεῦμα-ψυχή; den etiop. återger däremot båda uttrycken med substantiven, radix n-f-s. Säkerligen har det ursprungliga semitiska originalet haft samma radix för båda uttrycken, hvaraf bekräftar sig samma iakttagelse som hos Henok, nämligen att den jämförelsevis mera komplicerade grekiska psykologien icke bibehållits i formellt afseende, men att dess hufvudtanke, sådan den särskildt betonades i den sengrekiska filosofien, var afgörande. Människans väsen är dikotomiskt, en köttslig och en andlig faktor. Kroppen är själens förgängliga omhölje, och döden innebär en befrielse därifrån, “quando separari incipient a vaso corruptibili“ (7: 88). Den rättfärdiges själ går, enligt sammanhanget i nyssnämnda vers, genom döden från sitt nuvarande lidande till en sjufaldig, allt intensivare glädje; men däruti ligger ju, att den närvarande världen, när själen är förenad med kroppen, är

allenast en sorgens och nödens tid. Ty kroppen hör till “denna äonen“, hvilken ju i sig själf är en sorgens och nödens tid. Den första människans skapelse tillgick, enligt Esra, så, att Gud gaf befallning åt materien, och denna framräckte åt Gud Adam såsom en död kropp. Materien tänkes där tydligen ha en viss självständighet, ehuru Esra för säkerhets skull tillägger, att denna döda kropp likväl var ett verk af Guds händer, “sed et ipsum figmentum manuum tuarum erat“ (3: 4 f.). Denna döda kropp blef sedan lefvande genom en lifvets ande, som Gud inblåste i densamma: “et insufflasti in eum spiritum vitæ et factus est vivens coram te“. Denna berättelse är naturligtvis hämtad från Genesis, och ordalagen äro nästan desamma. Men det är dock en afsevärd skillnad, icke i ordalagen, men i sammanhanget. Ty den följande framställningen hos Esra placerar Adam i paradiset att där hålla ett enda bud; men han öfverträdde detta, “praeterivit eam“. Härför blef straffet döden, “statim instituisti in eum mortem“. Detta sammanhang innebär följande: Esras intresse af denna skapelseberättelse är att finna orsaken till nöden och eländet i världen. Denna orsak finner han i den första människans öfverträdelse af det bud, som var henne gifvet i paradiset. Och denna så knapphändiga berättelse af syndafallet betonar just uttryckligen, att Adam var från början gifven åt Gud af materien, låt vara på Guds befallning. Detta drag ingår alltså i Esras världsförklaring: Människan är till sin kroppsliga del, såsom en corpus mortuum, kommen från materien, och öfverträdelsen är visserligen en följd af Adams fria vilja, men möjligheten, att Adam öfverhufvud använde sin frihet på detta sätt, synes vara betingad just af denna omständighet, att han till sin kroppsliga del tillhörde materien. Vi mena alltså, att det sammanhang, hvari denna lilla skapelseberättelse är infogad, direkt hänvisar på, att Adams föregående beskaf-

fenhet, nämligen att han varit en corpus mortuum, som frambragts af materien, haft en viss betydelse, då det gällde att förklara hans fall, och därmed också nöden och döden i världen. Och detta sammanhang innehåller något helt annat än motsvarande Genesisberättelse, ehuru ordalagen äro nästan desamma.

Något liknande kan man äfven konstatera i kap. 7: 78, där Esra använder ett ord från Koheleth, men i detsamma inlägger alldeles annan mening. Ordalagen äro: "anden skiljer sig från kroppen och återvänder till den, som har gifvit densamma". Motsvarande ord i Koh. 12: 7 uttrycka emellertid den pessimistiska åsikten, att den allmänna lifskraften går tillbaka till Gud, men individualiteten, som är bunden vid stoftet, förgås. Hos Esra åter är det denna människans individualitet, som skiljer sig från kroppen och vänder åter till Gud samt där fortfarande existerar såsom själfständig. Ändamålet med detta själens återvändande till Gud angifves sålunda: "adorare gloriam Altissimi", och ett adorare förutsätter självklart en själfständig existens. Men en liknande tanke är för Predikaren fullständigt främmande; för denne är döden ett verkligt slut på tillvaron, och det bästa och skönaste för honom är "att en man äter och dricker och lefver godt i allt det arbete, som han gör under solen de få lefnadsdagar, hvilka Gud gifver honom" (Koh. 5: 17). Och på den linjen ligger det gammalisraelitiska lefnadsidealet om den närvarande världens förträfflighet. På denna optimism, i hvad den rörde folket som en helhet, har profetismen gjort slut. Esra för sin del inställer individen i denna åt undergången invigda äon: människan är corruptibilis in seculo corruptibili (4: 11)[1]; äonen måste få ett plötsligt slut och efterträdas af en annan och bättre tids-

[1] Ordalagen här efter syriska texten; jfr armeniska: corruptibilis (eller caducus) es et in corruptibili vita habitans es.

ålder, som icke är en omedelbar fortsättning af den nuvarande. Människan har hopp om den tillkommande äonens härlighet, därför att hennes själ icke är bunden vid kroppen annat än tillfälligtvis. Men häraf framspringer ett lifsideal, som blir motsatt mot Predikarens. Det är religionens "Jenseits", som tar ut sin rätt gent emot "Diesseits". Men möjligheten härtill var icke gifven, förrän den israelitiskt-judiska psykologien hade förändrats i form af en sträng skillnad mellan människans kroppsliga och själsliga sida, hvarvid den senare antogs äga möjlighet af en självständig existens utanför kroppen. Själens förening med kroppen är därför ett hinder för densamma och öfverensstämmer icke med dess natur. I den sjufaldiga glädje, som själen efter döden skall åtnjuta, ingår också (7: 96) medvetandet att hafva undsluppit förgängelsen, "exultantes quomodo corruptibile effugerunt nunc". Hela den jordiska tillvaron är sålunda något mindrevärdigt i förhållande till det tillkommande, då de fromma skola "hereditatem possidere". Och denna tankegång gäller uttryckligen individen; hade uttrycket gällt folket såsom en helhet, hade det icke inneburit något för Israel främmande.

Denna tanke om människans själ såsom bunden vid kroppen samt om döden såsom en befrielse från förgängelsen är icke judisk. Däremot står den i full samklang med sengrekisk filosofi, sådan denna har tagit sig uttryck i den alexandrinska judendomen. Esra kunde säkerligen ha instämt i orden från Sap. Sal. 9: 15: φϑαρτὸν σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρίϑει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα[1]. Än tydligare är denna tanke uttryckt hos den alexandrinska judendomens störste hellenist Philo. I anslutning till Platon, hvilken han icke

---

[1] Den forne fariseen Paulus instämmer i samma hellenistiska tanke, 2 Kor. 5: 4: Καὶ γαρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι.

tvekar nämnna ὁ ἱερώτατος, lär Philo motsatsen mellan den ideella och materiella världen, af hvilken den senare är den syndiga tillvaron. Likasom för Platon själen har en mellanställning såsom hörande med till både den lägre verkligheten och till den högre idévärlden, så är för Philo själen innesluten i kroppens fjättrar.

Samma grundåskådning finnes tydligen på Palestinas mark inom de kretsar, där Esra har sina rötter. Och det är på båda ställena, Alexandria och Palestina, den grekiska tankevärlden, som mött judendomen, och i dennas inre utvecklingsgång satt märkliga spår.

Att sålunda Esras allmänna psykologiska åskådning är hellenistiskt influerad, torde man säkerligen kunna påstå. Men i denna åskådnings vidare tillämpning finns också något annat. Hellenismen har i Palestina stött tillsammans med en religiös tankevärld, som både genom århundradens tradition och genom inre sedlig styrka var densamma öfverlägsen. När redan den alexandrinska judendomen i mycket lyckades bevara sitt judiska arf trots den framträngande hellenismens oerhörda tryck, så var gifvetvis detta motstånd än starkare på judisk mark. Äfven för den fulländade hellenisten Philo står Mose öfver Platon. Och juden Esra har väl kunnat upptaga hellensk psykologi, men han har omformat densamma efter judisk tankegång.

Det är särskildt två omständigheter, som gjort, att Esra icke kunnat utan vidare godtaga den hellenistiska ståndpunkten.

Det ligger nämligen i denna hellenistiska ståndpunkt ett starkt drag af flykt från världen. Platons åsikt om idéerna som det sanna varat innebar ett underskattande af den jordiska verkligheten. Och konsekvensen af dessa platonska premisser drog den följande utvecklingen: "Dieser Dualismus, der

die irdische Welt des Vergänglichen einer übersinnlichen Welt des Göttlichen gegenüberstellte, erwies sich als der rechte Ausdruck für jenen inneren Zwiespalt, der durch das gesammte Leben der alternden Griechen- und Römerwelt ging“ [1]. Och det är visserligen något af denna vemodiga grundton, som genomgår Esra, och som tagit sig uttryck i ofvan angifna citat. Men denna hellenistiska grundton, som ju erhöll ytterligare näring af judendomens bittra erfarenheter på politiskt område, fick sin motvikt af det starka verklighetssinne, som var utmärkande för judisk tankegång. Judendomen har haft, och har väl ännu i dag, sinne för detta lifvets realiteter. Den grekiske vise kan bibehålla sin förnäma ἀπάθεια äfven i fäderneslandets undergång: impavidum ferient ruinæ. Men Esra gråter öfver Zions förödelse och templets förstöring. Den närvarande äonen har dock, midt i all sin nöd, verkliga värden, och är ingalunda för judisk tankegång någon villa eller något tomt sken. Esra är knuten vid sitt folks öden, och i den tillkommande äonen skall “den Högstes stad åter uppenbara sig“ (10: 54). Det är den judiska realismen, som stod emot hellenismens negativa uppfattning af världen. Och det är den realismen, som hindrar ett alltför starkt betonande af den uppfattning, som möter i Esra 7: 88: “quando separari incipient a vaso corruptibili“. I ett dylikt uttryck är den hellenska tankegången gifven, men den israelitisk-judiska traditionen var icke benägen att göra detta till en afgörande princip, så att världen skulle vara allenast en ren negation, στέρησις.

Frånsedt denna omständighet, fanns i den israelitiskt-judiska religionen ett moment, som kom i stark strid med den hellenistiska åskådningen. Detta moment var den etiska *känslan af ansvar*. Enligt den hellenistiska tanken var den närvarande världen allenast en skuggbild af den eviga idévärlden, och människan kan väl då längta bort från skuggbilden. Det uppstår

[1] *Windelband*, Gesch. d. Philosophie, 1892, s. 165.

på detta sätt ett djupt och innerligt behof af frälsning, hvilket är ett af hellenismens vackraste drag. Och det är detta drag, som innebär förklaringen till den hastiga utbredning, som allehanda främmande kulter och mysterier fingo i det romerska väldet. Men det frälsningsbehofvet innebär icke något svar på frågan, hvarför människan öfverhufvud skall vara bunden vid detta sitt kroppsliga fängelse. Och hon har icke själf ansvaret för detta sitt olyckliga tillstånd. Judendomen däremot har ända från de äldsta profeternas dagar hört ordet om ansvaret. Allaredan på Amos tid (omkring år 750 f. Kr.) hördes det kärfva allvarsordet om utkorelsens nåd och om utkorelsens ansvar: "Eder allena af alla jordens släkter har jag erkänt; därför vill jag ock hemsöka eder för alla edra missgärningar" (Am. 3: 2). Israel ser hela sin historia under ansvarets synvinkel, ett ansvar såväl för hela folket som för den enskilde. På Jesu tid se vi samma tankegång: När hans lärjungar se den blindfödde mannen, inställer sig frågan, hvar ansvaret vore att söka. Blindheten var ett straff; hvem var då den skyldige, mannen själf eller hans föräldrar? (Joh. 9). Och Esras religiösa pathos är att finna orsaken till den myckna olyckan och nöden i världen, i synnerhet för Israel och dess fromma (kap. 3). Hade Esra här fullföljt den hellenistiska tankegång, som vi förut uppvisat hos honom, skulle svaret säkerligen icke ha blifvit sådant det verkligen blir hos Esra. Om en dylik fråga öfverhufvud skulle från hellenistisk ståndpunkt ha framställts, så hade svaret varit en hänvisning på denna sinnevärldens allmänna struktur och möjligheten att vinna frälsning på allehanda sätt, t. ex. genom invigning i de heliga mysterierna o. s. v. Men Esra nöjer sig icke med det faktum, att den närvarande äonen är full af sorg och nöd eller att själen är innesluten i kroppen såsom i ett fängelse; ej heller nöjer han sig med hoppet, att denna äon med hast ilar

mot sitt slut och att således frälsningens dag är nära. Utan Esra kombinerar den hellenistiska pessimismen i fråga om världens och människans beskaffenhet med det judiska ansvarsproblemet. Hvar har man att söka ansvaret för att den närvarande äonen är full af sorg och nöd? Hvem har ansvaret för att det hvilar en dom öfver världen (7: 11). Detta blir i närmaste hand en fråga till Israel, men Israel identifieras med världen, 7: 10. Sådan är Israels lott: "Propter eos enim feci sæculum", för deras skull har jag skapat den närvarande äonen. Israel har känt sitt folk och sin stad såsom världens medelpunkt. Och den känslan har ledt till ett högmod i nog så afskräckande former. Men Israel har på samma gång — och detta är det försonande draget — känt sitt ansvar såsom ett världsansvar. Tanken i 7: 10 kunde därför uttryckas så: För människornas skull har jag skapat denna äonen; Men med lika rätt sålunda: För Israels skull har jag skapat den[1]. Meningen är densamma, ty Israel, såsom skapelsens medelpunkt, bär ansvaret för detta "sæculum". Och ansvar och anspråk höra tillsammans. Om Gud har skapat världen för Israels skull, hvarför får då icke Israel taga sin arfvedel i besittning? "Si propter nos creatum est sæculum, quare non hereditatem possidemus nostrum sæculum. Usquequo haec? (3: 59). Frågan blir sålunda för Esra af tvåfaldig art: dels hvarför Israel-världen har denna beskaffenhet att vara "sæculum corruptum", dels ock hvarför individen är dömd att lefva i denna förgängliga värld?

På frågan om orsaken till individens närvarande tillstånd har Esra följande svar att ge: Hos människan finnes den onda

[1] Det är här intressant att konstatera, hurusom den *armeniska* öfversättningen läser: "nam propter *homines* fecit Deus hunc mundum". Däremot ha de syriska, etiop. och arab. texterna samma mening som den latinska: "propter *eos*", d. v. s. Israel.

Samma tanke återkommer i kap. 6: 55 f: "propter nos creasti primogenitum sæculum".

driften, det onda hjärtat, "increvit in nos cor malum", 7: 48, det onda sinnet, 7: 92. Denna יצר הרע strider mot lagen: Lagen var i folkets hjärta, men tillsammans med den onda roten, "cum malignitate radicis", 3: 22. Och denna onda drift är en allmäntmänsklig egenskap; den är icke utmärkande för några, utan för alla, som äro skapade, "non paucos, sed omnes, qui creati sunt", 7: 48[1]. Människans väsen är sålunda i den närvarande äonen fördärfvadt med denna onda drift; men när människan förflyttas "aus dem sterblichen Gefässe", skall denna drift upphöra. Den är sålunda något, som följer hennes kroppsliga tillvaro.

Denna argumentering kommer i direkt opposition till *Bousset,* hvilken skrifver: "In der Lehre vom bösen Triebe findet sich nirgends eine deutliche Spur der Anschauung, dass die Sünde, der böse Trieb, mit dem leiblichen Dasein der Menschen an und für sich und nothwendig verbunden sei. Der böse Trieb eignet nach der Gesammtauffassung *nicht dem Leibe,* sondern *dem Herzen* des Menschen. Er beruht nicht auf seiner natürlichen Anlage, sondern auf seiner ethischen Verkertheit"[2]. B:s mening synes sålunda vara: den onda driften hör icke med nödvändighet tillsammans med den kroppsliga tillvaron, utan beror på människans "hjärta". Frånsedt olämpligheten att använda en så oklar terminologi, som uttrycket "das Herz des Menschen" i psykologisk bemärkelse, är det en i sak dunkel tanke, på hvad sätt "hjärtat" skall vara något annat än "den kroppsliga tillvaron". Enligt B. är ju den onda driften

---

[1] Här afviker förf. från latinska texten, som har ett "paene omnes", nästan alla. Från början torde väl ha stått ett grek. ἅμα, hvilket ännu finnes kvar i den arab. öfversättningen. Detta ἅμα förväxlades så med ἀνά, hvilket återfinnes i etiop. öfversättningen: "öfver alla, som äro födda". Denna preposition ἀνά öfversattes till latinska "penes", som förväxlades med paene.

[2] *Bousset,* Anf. arb., sid. 464—5.

icke med nödvändighet förbunden med den kroppsliga tillvaron, utan den beror på “hjärtat“; hör då icke människans hjärta med till “den kroppsliga tillvaron“? Denna onda drift beror vidare, enligt B., icke på människans naturliga anlag, utan på hennes etiska förvändhet. Men enligt Esra finnes driften hos alla, som äro skapade, och är väl sålunda en egenskap, som medföljer människans väsen, nämligen i denna äonen; och just därför “har den Högste skapat icke *en*, utan två äoner“, 7: 50[1]. — Enligt Esra är sålunda människan till sin psykologiska struktur behäftad med den onda böjelsen, och denna medföljer hennes tillvaro i den närvarande äonen, men skall upphöra i den tillkommande eller den “stora“ äonen. Härmed har Esra sökt bevara individens ansvar, han har frihet att följa denna onda drift eller att icke följa den. Hon är själf “corruptibilis“ och har sin gifna plats “in saeculo corruptibili“. Men denna naturliga förvändhet, som följer hela tillvaron, har i fråga om människan blifvit af Esra inflyttad på viljans område. Ansvaret är att söka hos människan. På detta sätt har Esra försökt bevara lagens förbindande kraft, samt rättvisan i straffet för lagöfverträdelsen. Den utpräglad hellenistiska uppfattningen på judisk mark, sådan den föreligger hos essenerna, vidhöll däremot en grekisk fatalism[2]. Esra däremot fasthåller det nationellt-judiska ansvars- och frihetskrafvet.

Från individens synpunkt är sålunda, enligt Esra, människan i fråga om sin tillvaro i denna äon, behäftad med den onda begärelsen. Det onda finnes sålunda hos henne,

---

[1] *Bousset* söker i fortsättningen s. s. styrka sin åsikt genom hänvisning till den senare rabbinska teologien. Men det är en sak, som icke hör hit, ty Ersa skall icke i första hand exegetiseras med rabbinsk teologi.

[2] *Josefus,* Antt. XIII: 5, 9: Τὸ δὲ τῶν Ἐσσήνων γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται.

såsom det finnes i hela detta saeculum. Men frihetens möjlighet är räddad och därmed också ansvaret, åtminstone till en viss grad. Olyckan och nöden i världen är ett straff, det är en judisk tradition, från hvilken Esra ingalunda vill afvika; och straffet kommer därför att människan följer sitt onda begär och öfverträder lagen. Men då måste frågan inställa sig: hvarför skall öfverhufvud detta onda begär finnas till? Denna fråga utvidgar sig då till denna: Hvarför är hela detta saeculums struktur så fördärfvad? Och detta blir i närmaste hand en fråga, hvarför Israel-världen har fått döden till sitt straff. Men andra ord: människan, såsom individ, har sitt straff och sin olycka såsom en följd af den onda böjelsen, som hon följde genom att öfverträda lagen. Men om denna onda böjelse är något för alla varelser utmärkande, 7: 48, något, som med nödvändighet följer denna äonen och denna äonens människonatur, hvarför skall denna dess allmänna beskaffenhet just vara denna, och hvarur skall densamma förklaras? Så har problemet för Esra blifvit icke endast individuellt etiskt, utan kosmologiskt. När Esra särskildt fäster sig vid Israel, blir detta en fråga om hela tillvaron, ty Israel-Jerusalem är världens medelpunkt.

Hela tillvaron är fördärfvad, och det hade varit bättre, att ett mänskligt medvetande aldrig hade funnits, ty nu växer förnuftet med oss, och vårt lidande ökas därigenom, att vi med fullt medvetande gå i fördärfvet, 7: 64[1]. Orsaken till detta tillvarons allmänna fördärf är enligt Esra att söka i Adams fall. Adam var satt i paradiset, men bröt lagen (eller

---

[1] Detta "förnuft" torde väl motsvara ett grek. νοῦς. Latinska texten återgifver det med sensus. Däremot har arabiska texten en noggrannare distinktion: العقل ذو الفهم. Båda dessa arab. substantiv عقل och فهم betyda förstånd, intelligens. Hvad här stått i grek. texten är ovisst.

budet), och straffet blef döden öfver honom och hans efterkommande, 3: 7. Domen gick öfver hela skapelsen, då Adam öfverträdde Guds bud; därför äro vägarna i denna äon smala och sorgsna och svåra, men den stora äonens vägar äro breda och säkra och bära lifvets frukter, 7: 11 f. Adams fall har sålunda följder icke endast för hans efterkommande, utan också för hela tillvaron. Fallet har kosmologisk betydelse, ty Adam var gjord till herre öfver hela skapelsen, 6: 54. Redan före Adams skapelse och fall var domen beredd och det, som tillhör domen: "quando Altissimus faciens faciebat sæculum et Adam et omnes, qui ex eo venerunt, primum praeparavit iudicium et quae sunt iudicii", 7: 70.

Då inställer sig frågan: Betraktar Esra detta Adams fall såsom endast en frihetsakt, eller såsom något nödvändigt? Gud har enligt 7: 70 beredt domen och hvad därtill hör (Gehenna etc.), redan innan han skapade världen och Adam. Var då domen tänkt allenast såsom en möjlighet eller såsom något, hvilket med nödvändighet skulle komma att behöfvas? I senare fallet inträdde ju fallet med en metafysisk nödvändighet. Frågans vikt framgår af den omständigheten, att Adam icke tänkes isolerad, utan såsom skapelsens herre, så att hans fall drar med sig en dom öfver hela skapelsen. Om Adam, såsom skapelsens herre eller skapelsens medelpunkt, faller på grund af sin frihet, då är den närvarande äonens nöd att betrakta som släktets skuld, men var fallet redan förutbestämdt i Guds eviga världsplan, så är ju denna äon allenast en nödvändig utvecklingsform fram mot den "större äonen". Till svar på den frågan, hvars vikt ju torde vara uppenbar, erinras om omnämnda ställe, 7: 70. Där kan man naturligtvis förklara, att Gud höll domen allenast som en möjlighet. Visste då Gud före världens skapelse, huru Adams frihetsval skulle utfalla? Enligt detta ställe kan han ju antagas icke ha vetat det; orda-

lagen (se här ofvan) ge hvarken stöd åt den ena eller andra tolkningen. Gå vi åter från den latinska till den armeniska öfversättningen, blir svaret annorlunda; här lyder nämligen stället: “ab initio creaturarum antequam fiebat homo super faciem terrae *praescius* Altissimus antea paravit locum oblectationis et cruciatuum“. Detta “praescius“ innebär ju, att Gud på förhand visste, att Adam skulle falla, och att han just på grund af detta sitt förutvetande “praeparavit iudicium et quae sunt iudicii“. Adams val kunde således icke utfalla på mer än ett sätt; han måste falla, eftersom ju Gud visste, att så skulle ske. Den latinska öfversättningen anger icke bestämdt, huru Esra tänkt sig detta, men den armeniska ger således en tolkning, som mycket väl kan inläggas äfven i den latinska texten. Af detta ställe synes sålunda framgå, att Adams fall tänkes ske på grund af Guds förutbestämmelse, och under dessa förhållanden är det ju ingenting förvånande, att Gud genom tillredandet af domen redan före fallet och t. o. m. före världens skapelse, s. a. s. anteciperar den kommande utvecklingen. Nu är, som sagdt, Adam betraktad som skapelsens herre, eller som typen för “hoc sæculum“, hvadan således Adams predestinerade fall innebär hela denna äonens fall från en förutvarande paradisisk tillvaro. Den tanken står i samklang med tidehvarfvets uppfattning i stort. Ty världens utveckling är skrifven på himmelska taflor, som ha funnits hos Gud före all tid. Henok t. ex. får sin kunskap om de tillkommande tingen genom att få kasta en blick på dessa himmelska taflor, där världsloppet står upptecknadt. Och öfverhufvud äro samma himmelska taflor eller himmelska böcker eller lifvets böcker etc. föremål, som apokalyptiken gärna använder, se t. ex. Joh. Uppb.

Men under dessa förhållanden blir lifvet i denna äonen allenast en nödvändig genomgångsform: “Om de lefvande alltså

icke gå genom dessa svårigheter och denna skuggvärld ("angusta et vana") kunna de icke ernå det, som är åt dem bevaradt", 7: 14; detta enligt den latinska texten, medan den armeniska läser: " . . . skola de icke ernå den lycka, som åt dem är bevarad och som fanns till förrän världen blef skapad, "non acquirent paratam iis felicitatem, quae ante mundum erat". Således, lyckan d. v. s. den stora äonens lycka, fanns till före den nuvarande äonen, på samma sätt som domen också fanns till före denna äon. Både lyckan och domen voro alla-redan bestämda af evighet i Guds rådslag. Lifvet i denna äonens trångmål och nöd är en nödvändighet, för att människan skall kunna återvända till den lycka, som redan fanns "ante mundum". Och detta gäller icke allenast människan, utan hela tillvaron. Dess nuvarande tillstånd är allenast en tillfällig, ehuru nödvändig form för en utveckling, som går mot den eviga, preexistenta och predestinerade härligheten i den kommande äonen, och tidpunkten för dennas inbrytande är af Gud förutbestämd före all tid.

Nu är denna stora äon själf tidlös, men den närvarande äonen är successiv. Härom läses 5: 42: Min dom skall vara lik en krona (syr. krans; etiop. ring); sålunda skall där icke blifva någon försening för de tidigare släktena, eller något försprång för de senare släktena, "coronae adsimilabo iudicium meum; sicut non novissimorum tarditas, sic nec priorum velocitas". Detta är svaret på en fråga, som Israels fromma mången gång ha uppställt, nämligen med Esras ord: Herre, din välsignelse gäller ju endast dem, som upplefva målet, men huru går det med oss andra? Härpå får Esra svaret: I denna världsålder, som jag skapat, råder "ein bestimmtes Nacheinander"[1], 5: 49; men den tillkommande världen är, enligt 5: 42,

[1] Denna Gunkels öfversättning upptages här, då den väl träffar meningen.

att likna vid — hvad vi skulle kalla — en cirkel; den tidliga successionen mellan de olika släktleden är upphäfd[1].

Kap. 4: 33 kommer Esra med denna fråga: när skall allt detta ske? Härpå lyder svaret: vid en viss af Gud på förhand bestämd tidpunkt (d. v. s. när talet af de rättfärdiga är fullt). Då framkastar Esra den tanken, huruvida icke denna af Gud på förhand bestämda tidpunkt kan tänkas bli fördröjd på grund af människornas synder, "et ne forte propter nos prohibeatur iustorum area[2], propter peccata inhabitantium super terram". Denna Esras invändning innebär ju möjligheten, att den närvarande äonens lopp kan till sin längd vara beroende af människornas eget förhållande. Med andra ord: Problemet är för Esra, huruvida äonen är beroende af Guds eviga rådslut allena, eller om den mänskliga friheten därvid inverkar. Ty man kunde ju tänka sig, att Gud på förhand bestämt denna äonens slut till den tidpunkt, då de rättfärdigas antal uppginge till den siffra, som han förut bestämt (t. ex. efter Joh. Uppb. 144,000), så att äonens längd vore beroende på, i hvilken utsträckning människorna icke följde den onda drift, som ju enligt Esra finnes hos dem. En dylik ståndpunkt skulle då ha inneburit en slags kompromiss mellan å ena sidan teorien om världsloppets förutbestämdhet hos Gud, å andra sidan om dess beroende af den mänskliga friheten att följa eller icke följa den onda driften (d. v. s. att lyda eller öfverträda lagen). Och från denna synpunkt är svaret på denna Esras fråga intressant. Det ges i en starkt realistisk bild, som lämpligen må anföras i dess latinska form, 4: 40: "Vade et interroga praegnantem, si, quando impleverit novem menses suos, adhuc

---

[1] Den tillkommande äonens tidlöshet betonas särskildt hos slav. Henok.

[2] Area, egentligen loge, d. v. s. skörd, lön. Syr. texten tydligare: de rättfärdigas belöning; etiop.: de rättfärdigas skörd.

poterit matrix eius retinere foetum in semetipsa. — Infernum et prumptuaria animarum matrici adsimilata sunt: Quemadmodum enim festinavit, quae parit, effugere necessitatem partus, sic et haec festinat reddere ea, quae commendata sunt eis ab initio". Detta lär väl betyda, att denna äonen får sitt slut, när dess tid är ute enligt ett redan förut bestämdt mått, och icke på grund af människans sätt att förhålla sig gent emot den onda driften. Tidsålderns mått är icke beroende af människans vilja, utan af en makt, som verkar med naturnödvändighetens oemotståndlighet. Gud har sålunda bestämt antalet af de rättfärdiga, men han har också bestämt, när detta antal skall vara fullt. Det sätt, hvarpå människan begagnar sin frihet, är sålunda likgiltigt, ty denna äonens slut kommer med en metafysisk nödvändighet på grund af Guds eviga förutbestämmelse. Men detta är ju det helleniska εἱμαρμένη, ehuru såsom judisk monotheism uppflyttadt på ett högre plan.

Nu gäller detta ställe, 4: 40, om den närvarande äonen i dess förhållande till den kommande: Denna senare inbryter med metafysisk nödvändighet. Enligt argumenteringen här ofvan är vidare den kommande äonen tidlös, men den närvarande äonen successiv. Ergo bör det, som gäller om denna tidlösa äon i dess förhållande till världens slut, också gälla i dess förhållande till världens början. Om den närvarande äonen är, i fråga om sitt slut, bestämd af en metafysisk nödvändighet, så bör den också i afseende på sin början vara bestämd af samma metafysiska nödvändighet. Den judiska eskatologien utgår ju från att världens slut är lika med dess begynnelse, τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. Och detta är ju följdriktigt, om den tillkommande äonen icke är successiv utan tidlös. Därför kan den begreppsvärld, som tillhör den kommande äonen, d. v. s. den tidlösa världen, antingen projicieras in i framtiden, nämligen i förhållande till den närvarande äonen,

och blir då eskatologisk, eller ock rejicieras såsom något före denna äonen existerande. Så är t. ex. paradiset något, som skall komma, och är då ett eskatologiskt paradis, eller ock något, som fanns före den närvarande tiden, och är då preexistent. Samma blir också förhållandet med den stora äonen i dess allmänna ställning till den närvarande: Denna senare är med en metafysisk nödvändighet bestämd af den förra, såväl i fråga om sin begynnelse som sitt slut. Tillvaron är bestämd hos den Högste af evighet, och "huru skall du, som lefver i den förgängliga äonen, kunna fatta det eviga", 4: 11.

Nu stod judendomen inför den frågan, hvarför egentligen den närvarande äonen, d. v. s. hela den tidliga världen, var så fördärfvad som den var. Den äldre spekulationen under nu behandlade period, således Henok, löser frågan på ett rent mytiskt sätt. Det var från början 200 änglar, "himmelens söner", som stego ned från Hermons bergstopp, och förenade sig med människornas döttrar. Däraf uppstod så en släkt af jättar, hvilkas dåliga moraliska egenskaper symboliseras genom deras kroppsliga dimensioner: De voro nämligen — enligt hvad Henok vet berätta — redan vid sin födelse 3,000 alnar långa, Hen. 6. I enlighet med sin asketiska uppfattning ställer sålunda Henok den närvarande tidens fördärf i något slags sammanhang med vällustens synd. I enlighet härmed är individens fördärf och olycka att hänföra till samma synd, från hvilken himmelens barn särskildt ha att taga sig till vara. Samtidigt får denna synd äfven kosmisk betydelse, så att världens nuvarande tillstånd härleder sig från samma orsak. Den kommande världen utmärkes ju också enligt Henok af frånvaron af kroppsligt umgänge: Därför har jag icke för eder skapat några kvinnor, ty himmelens andar hafva i himmelen sin boning, Hen. 15: 7. Denna hos Henok befintliga tradition, som

naturligtvis är anknuten till Gen. 6, har sålunda icke hänvisat till Adams fall, utan föredragit den mera mytiska utsmyckningen. Mytologien har däremot Esra icke begagnat sig af, och ej heller af Henoks tanke, att fallet står i förbindelse med vällusten. Detta senare motiv åter upptogs af den senare judiska traditionen, som med hvarandra kombinerade vällusten och det första människoparet. Denna tradition utbildades af den judiska Haggada, och fortlefde sedermera i den kristna kyrkan långt in i medeltiden. Esra däremot har, på sitt försynta sätt, låtit detta moment falla, och formulerar fallet i allmänna ordalag: Adam öfverträdde budet, 3: 7, 7: 11. Adam råkade i synd och skuld, 3: 21. Likaså har Esra icke upptagit den tidigare apokalyptikens mytiska giganter, utan ställer problemet på ett högre plan. Den Adamsfigur, som Esra framställer, har samtidigt öfver sig ett visst drag af overklighet. Man saknar i densamma de konkreta drag, hvarmed motsvarande Genesistradition (eller plur.: traditioner) utrustat honom. Genesis kan ju förtälja åtskilligt om paradisets läge, om floderna Pison, Gihon, Hiddekel och Frat, om huru kvinnans skapelse tillgick etc. Om allt detta har Esra intet att säga. Likaså synes Esra icke ha något intresse för syndafallet i fråga om dess miljö och närmare förlopp, utan hufvudintresset ligger tydligen på dess etiska innehåll. Esras religiösa pathos ligger ju på ett mera abstrakt plan än den äldre mytologien. Hans hufvudfråga är denna: Hur skall man förklara Israels närvarande olycka? Och då Israel här står såsom medelpunkt för hela världen, kommer den nationella synpunkten att omedvetet glida öfver i den universellt-kosmologiska: Hvarför är hela denna äonen så genomfördärfvad? Vidare: Israel står för Esra såsom typ för hela världen, men Israel åter sammanfattar han i gestalten af Adam. Häraf följer sålunda, att Adam står såsom en bild af hela människo-

släktet och, än mer, af hela skapelsen. Adam representerar alltså för Esra hela den närvarande äonen. Frågan om den närvarande äonens fördärf blir alltså likbetydande med frågan om Adams fall. Med denna Adams kosmologiska betydelse låter sig väl förklara, hvarför Esra visar så litet intresse för hans konkreta drag. Nu må erinras om en omständighet, som påpekats i fråga om Henok, nämligen om den konturlöshet, som utmärker apokalyptiken. Och i enlighet med denna, blir det förenadt med en viss svårighet, att bestämma, hvar egentligen Adam tänkes befinna sig vid syndafallet. Det är ju i paradiset, men detta är tydligen icke samma paradis, som Gen. kallar "en lustgård i Eden, österut", Gen. 2: 8. Det har mera likhet med det paradis, där — enligt Henok — de rättfärdiga bo under Guds vingar. Det är med andra ord, det paradis, som tillhör den kommande äonen, och hvilket såsom kommande vid den närvarande äonens slut är eskatologiskt, men hvilket på samma gång funnits före all tid. Såsom hörande till den tidlösa världen är paradiset oberoende af den nuvarande äonens succession. När Adam nu tänkes i detta paradis, är detta sålunda en omskrifning för hans delaktighet i den tidlösa, större äonen. Om nu vidare Adam här står för Esra såsom en typ, i första hand för Israel, men därmed också för hela mänskligheten och för hela skapelsen, så blir ju sammanställningen Adam-paradiset ett uttryck för den tanken, att hela den närvarande äonen en gång har varit eller haft del i den eviga äonen. Men kosmos har fallit, och dess närvarande tillstånd blir då allenast en öfvergångsform mellan den förutvarande härligheten tillbaka till samma härlighet vid denna äonens slut. Att man har en viss rätt att tillägga Adam denna betydelse, styrkes ju däraf, att i den senare judisktgnostiska spekulationen Adam blir identifierad med Messias[1];

[1] *Bousset*, anf. arb., sid. 558.

ty Messias är ju likasom tillvarons medelpunkt. Denna i sig själf något egendomliga sammanställning Adam-Messias blir ju lätt förklarlig, om det för dem båda gemensamma är, att de äro hela den kosmiska tillvarons personifikation. Adam betecknar sålunda — detta mot *Bousset* — något vida mer än allenast urmänniskan, den första människan.

Den nuvarande äonen, tecknad under Adams bild, har sålunda fallit från sin förutvarande härlighet, från den tidlösa världen i paradiset; den förste Adam föll i synd och skuld, och likaså alla, som äro födda af honom, 3: 21. I hela Esras framställning af fallet lär man nog icke kunna inlägga någon genomförd teori om arfsynden. Utan den förste Adam föll, och däraf kan man konstatera, att världen bär döden såsom sitt straff, 3: 7. Och döden står för Esra icke som det obegripliga, ty döden innebär ju för honom befrielsen från den närvarande äonens sorg och möda. I döden får ju den rättfärdiga människan gå till sjufaldig glädje, och denna står ju i den skarpaste kontrast just mot denna äonens nöd. Den kroppsliga döden är sålunda för Esra, såsom för den hellenistiska världen, en befrielse. Esra är, med sin bortvändhet från världen och med sin längtan efter döden-befriaren, ett judiskt motstycke till den grekiske filosof, som bar tillnamnet πεισιθάνατος. Alltså kan den död, som är följden af Adams fall, näppeligen vara döden i jordisk mening. För det äldre Israel var ju döden en olycka, som ju endast delvis kunde uppvägas af ett långt och lyckligt lif på jorden. Och ifrån den ståndpunkten blir Genesistraditionen om döden såsom straff för syndafallet fullt begriplig. Men ifrån Esras ståndpunkt om jordelifvets oändliga möda och den sjufaldiga fröjden, som väntar efter döden, kan ju döden icke betraktas som ett straff, utan som en befrielse. Den död, som Gud enligt Esra 3: 7 förordnade öfver Adam och hans efterkommande

såsom straff för öfverträdelsen, kan sålunda icke vara den jordiska död, som enligt Genesis är syndens straff. I hvarje fall är det ett rätt egendomligt förhållande, att den första människans fall drar med sig ett straff, hvilket i själfva verket är en befrielse.

Men denna svårighet löses på ofvan antydt sätt: Adam är typen för hela den kosmiska tillvaron, sådan denna var i den eviga äonen, innan den ännu blef den närvarande äonen. Det straff, som då gick öfver honom, är, att han försattes i ett tillstånd, hvilket i jämförelse med hans förutvarande var en död[1]. Ty den eviga värld, som dels fanns före den närvarande äonen och dels efter densamma, är lif, men den närvarande äonen är en död. Esras framställning om Adam och syndafallet är sålunda en halft mytisk form för den tanken, att den nuvarande världen betyder ett affall från sin eviga och saliga föruttillvaro. Hela tillvaron har till straff fått öfver sig döden, d. v. s. blifvit insatt i den förgängliga äonen. Adamlegenden är Esras sätt att lösa den jordiska tillvarons gåta, så att denna tillvaro pekar utöfver sig själf, både i afseende på sin början och sitt slut. — Den tankevärld, som lefver på Platon, har liknande att säga om sin eviga idévärld.

Nu inställer sig den frågan: Hvad är anledningen till, att Esra har valt just denna form? Esra visar sig ju eljest föga

---

[1] Uttrycket "död" har hos Esra ibland en betydelse, som motsvarar vårt "andlig död". T. ex. de rättfärdigas första fröjd efter döden, är, "att de hafva utkämpat en svår strid för att besegra det medskapade onda begäret, så att icke detta fick föra dem från lifvet till döden" 7: 92. Den onda begärelsens straff är sålunda naturligtvis icke den kroppsliga döden, utan en död, som utesluter från den kommande äonens härlighet. På samma sätt är ju Adams fall beroende på den onda begärelsen, "cor malignum", och straffet härför blir då en död, som innebär hans uteslutande från den eviga äon (paradiset), där han förut vistades.

tilltalad af den apokalyptiska riktningens mångahanda mytiska utsmyckningar. De bizarra och groteska drag, som så rikligt förekomma hos t. ex. Henok, ha hos Esra fått lämna rum för enkla och klara linjer. Ur Esras vemodsmättade, och i all sin enkelhet verkligt gripande bok, talar en man, som med den religiösa innerligheten förenar den lugna och klara tanken. Och den folkligt-apokalyptiska apparatens måttlöshet i alla proportioner ha tydligen icke haft någon resonans hos den religiöse filosofen Esra. Så har han, som ofvan påpekats, icke haft någon användning för gigant-traditionen från Genesis. Kan man under dessa förhållanden förklara, hvarför Esra öfverhufvud begagnade sig af Adamstraditionen, ehuru visserligen på ett nog så afvikande sätt?

Till svar på den frågan må uppställas det antagandet, att Esra har i fråga om sin världsbetraktelse varit influerad af hellenismen. Då har han sålunda utgått från dualismen mellan de två världar, som med grekiskt språkbruk kallades den eviga idévärlden och sinnevärlden, samt på Esras språk den närvarande tidsåldern och den kommande tidsåldern. Af dessa båda världar var den eviga den enda verkliga. Sinnevärlden var allenast en genomgångsform från den eviga och tillbaka till den eviga. Denna utveckling sker med en metafysisk nödvändighet. Och i det föregående har uppvisats, hurusom Esra ingalunda är främmande för denna lära om den eviga förutbestämmelsen, så att den närvarande tidsålderns fall äfvensom dess återvändande till den eviga världen är beroende af denna metafysiska nödvändighet. Men denna grekiska tanke kommer i opposition mot det drag, som judendomen gärna vill bevara, nämligen känslan af frihet och ansvar. Israel såsom världens medelpunkt vill känna sitt ansvar, och — detta är frånsidan — sitt världsherravälde. När det nu gällde för Esra att bevara ansvaret, men med bibehållande af den grekiska grundsynen

på lifvet, så låter han världsutvecklingen likasom koncentrera sig i en mänsklig begynnelsepunkt. Tillvaron själf, d. v. s. kosmos, har ingenstädes rum för en personlig frihet eller ett personligt ansvar, utan denna är hänvisad till människovärlden. Då erbjöd Adamsgestalten en lämplig anknytningspunkt. Ty å ena sidan blef denne till sin kosmologiska betydelse en typ för hela tillvaron, som har lefvat i "paradiset", men som nu med nödvändighet genomgår sin lidandesperiod, intill dess paradisets portar åter öppnas. Men å andra sidan har denne Adam dock individuellt-mänskliga drag, och kunde således bli bärare af ett frihetsansvar. Under angifna förutsättningar är det också svårt att i tidens rika apokalyptiska litteratur kunna finna något moment, som bättre kunnat ge uttryck åt detta försök att med hvarandra förena judisk och grekisk tankegång. Och häraf förklaras dubbelnaturen hos Adam: Han är nog en individuell person, men på samma gång ligger det ett visst drag af abstrakt typ öfver hans gestalt. Samma dubbelnatur ligger öfver hela den miljö, där han är insatt: Paradiset och syndafallet ha typens brist på konkreta drag. Ifrån det gjorda antagandet, synes man sålunda komma till en förklaring på den uppställda frågan, hvarfö Esra under sin i öfrigt reserverade hållning gent emot mytologien, dock upptar och med en viss styrka betonar Adamsgestalten.

Esra uppställer således den frågan: Hvad är orsaken till, att den närvarande äonen är ett "saeculum corruptum"? Härpå ger han i verkligheten två svar: Dels är hela världsutvecklingen, både till sin begynnelse och sitt slut förutbestämd i Guds rådslut; dels ock är den beroende på en frihetsakt af den mänskliga viljan. Detta är Esras försök att med hvarandra förena hellenistisk och judisk tankegång.

Läran om preexistensen.

I fråga om preexistensen har den föregående undersökningen ådagalagt, att vid ifrågavarande periods begynnelse, således hos Henok, någon klart genomförd lära om en människosjälarnas allmänna preexistens knappast förefinnes, men att förutsättningarna för denna lära funnos, samt att den framträder jämförelsevis klart formulerad i fråga om vissa människor. Då blir frågan, huru den följande utvecklingen förhåller sig gent emot denna lära. Härpå kan Esra från denna periods slut gifva ett svar.

Såsom typiska uttryck för denna utveckling kan jämställas tvenne ord från Henok och Esra:

Henok 38: 2: "Det hade varit bättre för dem (som förnekat andarnas Herre), att de aldrig hade blifvit födda".

Esra 4: 12: "Det hade varit bättre, att vi aldrig hade kommit till världen, än att nu lefva i synder och lida utan att veta hvarför"; "melius erat nos non adesse (eller: melius erat nobis in hoc saeculo non adesse), quam advenientes vivere in impietatibus et pati et non intelligere de qua re".

Det Henokska uttrycket är så allmänt hållet, att det i och för sig icke ger något direkt stöd för antagande af preexistens[1]. Esras ord ha ju samma innehåll eller uttrycka samma tanke, men formuleringen blir afsevärdt annorlunda. Henok talar om människans födelse, men Esra kallar samma sak "advenire" (scil. in hoc saeculum) och "adesse in hoc saeculo". Hufvudsynpunkten är naturligtvis, att människan kommer till detta "saeculum", men med ordet "advenire" följer också tanken på, att hon kommer icke allenast *till* en ort, utan äfven *från* en ort. Henok tar människans ankomst till jorden så-

---

[1] Samma allmänna ordalag återfinnas i Mt. 26: 24: "det vore godt, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.

som det naturliga födelseförloppet, men Esra undviker detta, och ser jordelifvet såsom ankomst från en ort till en annan. Det torde vara omöjligt att undgå den reflexionen, att här ligger till grund åsikten om lifvet "in hoc saeculo" såsom ett genomgångsstadium.

Med denna tolkning blir fortsättningen på detta ställe, 4: 13—21 begriplig. Där kommer nämligen en parabel[1], hvars lärdom är denna: Likasom landet är gifvet åt skogen, och hafvet är gifvet åt vågorna, så kunna jordinvånarna endast förstå det jordiska, men endast de himmelska det, som är i himmelens höjd, v. 21. Den hos Esra förekommande klagan öfver att ha kommit till jorden, slutar sålunda i en resignerad betraktelse öfver omöjligheten att förstå det, som är i himmelens höjd. För Henok åter mynnar tanken om det bättre i att icke ha blifvit född ut i en alldeles annan slutsats, nämligen i den etiska, att de ogudaktiga skola hårdt bestraffas, men de utvalda rättfärdigas anlete skall lysa, hvarför människan bör undvika syndarnas väg och i stället vandra med de utvalda rättfärdiga. Men den slutsatsen, eller det sammanhang, hvari Henoksordet står, är ju något helt annat än Esras ord. De senare innebära ju, i parabelns form, att samma nödvändiga lag, som gäller i naturen, också gäller för tillvaron i stort sedt, således äfven för den eviga världen, ett slags "Gratiae veritas naturae". Liksom Esra icke kan rubba eller ens förstå den nödvändighet och lagbundenhet, som har bestämt åt hafvet dess rum och åt skogen dess rum, så kan han icke rubba eller förstå den lagbundenhet, som bestämmer den jordiska tillvaron i dess förhållande till den eviga. Esras klagan öfver att han kommit "in hoc saeculum" innebär en känsla af s. a. s. metafysisk trötthet, i det han undrar, hvarför öfverhufvud denna jordiska tillvaro, speciellt människorna, skulle nödgas genom-

[1] Se texten!

gå denna lidandets tid efter sin förutvarande härlighet. Svaret härpå är en hänvisning till de eviga lagar, som uppbära tillvaron, på samma sätt som parabeln uppvisar naturlagarnas nödvändighet på det jordiska området. Jordelifvet är alltså betingadt af en metafysisk nödvändighet. Orden hos Henok ha däremot icke något sådant innehåll. Människosjälarna preexistera enligt Esra, men frågan om orsaken till deras inflyttande i den jordiska tillvaron ("advenire in hoc saeculum") utvidgar sig för honom till den allmänt kosmologiska frågan, hvarför den jordiska tillvaron öfverhufvud skulle genomgå denna lidandets tid. Den metafysiska nödvändigheten för detta, hvilken ju för Esra får en religiös formulering, söker han, som förut uppvisats, kombinera med den mänskliga friheten, i form af Adams före all tid skedda fall. Däremot synes Esra icke ha utsträckt preexistenstanken, kombinerad med frihetspostulatet, därhän, att hvarje individ har i sin preexistenta tillvaro begått ett fall, hvarigenom hans olycka skulle förklaras. Esra såg problemet i stort, och innefattade individerna under det gemensamma "hoc saeculum", och frågade allenast efter orsaken till dess fall, samt fann svaret på två vägar, dels i den metafysiskt-religiösa nödvändigheten, dels i missbruk af den mänskliga friheten i Adams gestalt. Men han utdrog icke den konsekvensen, att hvarje individ har i en preexistent tillvaro fallit. För Esras samtid låg däremot den konsekvensen icke långt borta. Af Joh. 9: 2 synes framgå, att Jesu lärjungar fattat det som ett ganska naturligt antagande, att den blindfödde mannens olycka berodde på någon hans försyndelse i en preexistent tillvaro [1].

---

[1] Detta nämligen, om man vill läsa orden utan exegetisk förkonstling. *Bernh. Weiss*, D. Joh. Ev., 1893, sid. 357, förklarar, att "der Glauben an die Präexistens der Seelen lag wenigstens der volksmässigen Vorstellung und daher auch den Jüngern völlig fern". Här återkommer det exegetiska axiomet om Palestinas fullständiga

I fråga om Esras preexistensteori kan man göra samma iakttagelse som hos Henok, nämligen att denna lära om människans föruttillvaro framträder tydligast i fråga om människovärldens ypperste, *Messias*. Om denne heter det nämligen, 13: 26: Han är den, som den Högste har bevarat genom långa tider, genom hvilken han vill förlossa skapelsen, "ipse est, quem conservavit Altissimus multis temporibus, qui per semetipsum liberabit creaturam suam"[1]. Denne Messias träder sålunda in i världsförloppet på bestämd tidpunkt från en förutvarande tillvaro, under, som Henok säger, Guds vingar. Messias-världsfrälsaren är tydligen från den stora äonen, och existerar där före all tid. Ur denna okända värld, eller med Esras språk, ur hafsdjupen skall han uppstiga, och af jordens innevånare kan ingen se honom, "min Son"[2], förrän på hans

---

isolering från den väldiga kulturmakt, som alltsedan århundraden gjort sitt segertåg i länderna rundt om Palestina. Förf. upprepar här ännu en gång: Hvarför skulle egentligen "Johannes" behöfva resa ända till Efesus eller Alexandria för att lära känna de hellenistiska åskådningarna, då ju Palestinas andliga atmosfär på hans tid var full af sådana?

[1] Öfversättningen följer här syr., etiop. och arab. texten, enligt Wellhausens tolkning. Se Kautzsch-Gunkel, s. 396.

[2] Detta uttryck "filius meus" motsvarar väl grek. ὁ παις μου. Detta kan ju i grekiskt språkbruk betyda både "min son" och "min tjänare". I hebr. texten skulle här således ha stått antingen בני eller עבדי. Det är också värdt en viss uppmärksamhet, att en af de arab. texterna 13: 32, 52 läser عبدى och etiop. texten 7: 29 (motsvarande etiop. kapitelberäkningen 5: 29): ይፌጽም፡ ቍልዔየ፡ መሲሒየ፡ Det är sålunda rätt egendomligt, att dessa båda semitiska öfversättningar här ha tolkat grek. παῖς såsom ett hebr. עבד. Och skulle förhållandet verkligen ha varit, att texten här haft עבדי, så kommer man ju i fråga om Esra in på ganska märkliga vägar, då det ju kan tänkas, att Ebed-Jahvebegreppet här har spelat in. Förf. vågar icke för sin del utan vidare afvisa *möjligheten* af ett sammanhang. *Box-Sanday*, The Ezra-Apocalypse, 1912, sid. 117, förklarar kategoriskt: "the Lat. reading is undoubtedly right. Possibly Ethiop. points to an attempt to connect the death of the Messiah with that of the servant in Is. 53. With the latter conception,

dag, 13: 52. Denne preexistente Messias lefver och utöfvar redan nu, åtminstone delvis, sitt världsfrälsande kall, ty Esra får löftet att blifva bortryckt från denna världen och få vara hos honom den återstående tiden, till dess tiderna äro förbi, "tu enim recipieris ab hominibus, et converteris[1] residuum cum filio meo et cum similibus tuis, usquequo finiantur tempora", 14: 9. Denna tanke är ju uppenbart lik Henok. På frågan, hvar denne preexistente Messias tänkes uppehålla sig, innan han uppenbarar sig i världen, svarar alltså Esra på detta ställe, i likhet med Henok, att detta är i himmelen. Härmed behöfver icke stå i alltför direkt motsägelse den andra tradition, som möter 13: 2 f., 25, 51, enligt hvilken Messias skall uppstiga ur hafvets djup, "e corde maris" (armen. texten). Detta uppstigande ur hafvet behöfver ju icke vara annat än en omskrifning eller bild för hans hemlighetsfulla framträdande. Ty hafvet har för judisk tankegång alltid inneburit något mystiskt. Esra begär också 13: 51 förklaring på just detta drag och får härvid svaret: Likasom ingen kan utforska eller erfara, hvad som finnes i hafvets djup, så kan ingen af jor-

however, our text has nothing in common. Here there is no hint that the Messiah is to suffer in any way. His death is a purely natural one, following an unduly prolonged life of felicity". Att det finns afsevärda skillnader mellan Jesajas Ebed och Esras (eventuella) Ebed, är ju självklart. Men det torde också finnas likheter, så att olikheterna allenast äro resultat af den under århundradena skedda utvecklingen. Esras Ebed är preexistent; men är icke Jesajas Ebed åtminstone förutbestämd? Esra-Ebed är den, genom hvilken Gud "vill förlossa skapelsen", 13: 26. Har ej Jesaja-Ebed något liknande uppdrag i fråga om Israel, "på det att vi skulle hafva frid" Jes. 53: 5? — Förf. anser sig dock ej kunna bestämdt genomföra denna tanke, då texterna till större delen läsa "min Son" i st. f. "min tjänare".

Sannolikt har man här nyckeln till det egendomliga uttrycket "jag och min Son", i Hen. 105: 2.

[1] Ambrosius citerar stället i "de bono mortis", XI, men läser conservaberis. *Violet*, s. 406 citerar med orätt Ambrosius sålunda: conversaberis.

dens invånare skåda min son. Där angifves tydligen det hemlighetsfulla i hafvet vara anledningen till, att Messias tänkes uppstiga därifrån. Anknytningspunkten härtill ligger väl enklast i Genesistraditionen om det mystiska חשך על־פני תהום, måhända också kombinerad med den helleniske Okeanos. Med Esras ringa benägenhet för mytologiska utsmyckningar, förefaller det något långsökt, att, som *Gunkel*, här finna en mytologisk stjärngud, som plötsligt uppdyker ur hafvet och stiger upp till himlaberget. Enklare förefaller det vara att antaga en anknytning till Genesis; detta bekräftas af 7: 30. Där beskrifves nämligen ändens tid sålunda: Då skall världen förvandla sig till urtidens tystnad, under en tid af sju dagar, såsom det var i begynnelsen, så att ingen blir kvar. Efter sju dagar skall den värld, som ännu sofver, vakna, och den förgängliga världen skall förgås; "convertetur saeculum in antiquum silentium diebus septem sicut in prioribus initiis, ita ut nemo derelinquatur. Et erit post dies septem et excitabitur quod nondum vigilat saeculum et morietur corruptum". Enligt parallelen urtid = ändtid, tänkes här den senare försiggå på ett sätt, som har sin motsvarighet i Genesistraditionen om urtiden. Om således 7: 30 anknyter sig till Genesis, torde man kunna sluta till, att samma tradition föreligger i fråga om det hafsdjup, 13: 2 etc., hvarur Messias skall uppstiga. Och man har svårt att i anslutning till dåtidens föreställningar, tänka sig en bild, som bättre än denna om hafsdjupet symboliserar den preexistente Messias' framträdande från sin okända tillvaro. Esras egen tydning af bilden förklaras af *Gressmann*[1] vara "nachträglich und künstlich an den Stoff herangebracht", hvilket "keines Beweises bedarf". Icke förty försöker G. bevisa detta därmed, att om Esra verkligen velat med en bild uttrycka det hemlighetsfulla i Messias framträdande, (hvilket

[1] *Gressmann*, anf. arb., sid. 352.

ju Esra själf uttryckligen förklarar vara bildens mening), så hade han lika gärna kunnat låta honom komma från himmelen, eftersom himmelens djup heller icke kunna utforskas. Men detta Gressmanns argument kan ju vändas om mot honom själf, sålunda: Antaget, att Esra användt den af G. förordade bilden om himmelen för att uttrycka det hemlighetsfulla i Messias' ankomst, så hade detta ju varit “künstlich an den Stoff herangebracht“, därför att ju Esra lika väl kunnat använda bilden om hafsdjupet, ty hafvets djup kan ju ingen utforska. Båda bilderna användas ju af Esra; Messias kommer från sin preexistenta tillvaro i himmelen. Och den nya värld, som kommer med honom, träder fram så hemlighetsfullt, som en gång denna världen steg upp ur urtidens mytiska världshaf.

Messias existerar sålunda redan i den värld, där de heliga äro, och dit de få gå efter sin död. Där bidar han tillsammans med de utvalda sin bestämda tid, 14: 9, ehuru osynlig för jordens innevånare, 13: 52. Då han kommer, skall han utföra det världsfrälsande verk, som den Högste bestämt honom för, 12: 32; 13: 26. Härvid skall han icke vara en jordisk konung med jordiska vapen, utan han tillintetgör den anstormande fiendehären allenast med sitt ord, 13: 28. Detta drag är värdt att uppmärksamma, nämligen att Messias icke för något svärd eller något vapen, 13: 28, ty det innebär nog en annan Messiastyp än den, som på Jesu tid torde ha omfattats i åtskilliga kretsar[1].

Bredvid denne Messias med de preexistenta och öfvervärldsliga dragen, intar Messias af Davids stam en mycket underordnad plats: “Ille est Unctus, quem mittet Altissimus tempo-

[1] Om man utgår från öfversättningen “min tjänare“ i st. f. “min Son“, (se sid. 176), så skulle ju här föreligga en anknytning till Ebed-Jahve-traditionen. Och fråga är, om ej en viss likhet finnes mellan denna och Esras Messias.

ribus finis e gente David", 12: 32[1]; "och min son Kristus skall uppenbara sig med alla de sina, och skall bereda glädje åt de öfverblifna, under en tid af 400 år" (eller syr. texten 30 år). Denna judiskt-nationella uppfattning om Messias-Davididen finnes sålunda hos Esra, och den förekommer i omedelbart sammanhang med föreställningen om den preexistente Messias. Detta framgår ännu tydligare, om man återger stället 12: 32 icke efter den armen. texten här ofvan, utan efter den syr. och etiop., sålunda: "Denne är Messias, den, som den Högste har bevarat till dagarnes ända[2], och hvilken skall framgå af Davids säd". Denna klara och bestämda kombination af den judiskt-nationella Messias-typen med den preexistente, öfverväridslige Messias visar sålunda, att det för Esras tidehvarf icke rört sig om tvenne olika typer, utan att den nationelle konungen redan existerade i en öfverväridslig tillvaro. Denna omformning af den ursprungliga Messiastypen har skett genom inverkan från den hellenistiska tanken om den eviga oförgängliga världen och om människosjälens delaktighet däraf i en preexistent tillvaro. Grekisk ontologi och psykologi har upphöjt den judiske Messiaskonungen på ett högre metafysiskt plan, men det jordiskt-nationella draget hos Davididen finns dock kvar. Det var tydligen för Esras samtid en självklar sak, att "leo de tribu Iuda" allaredan finns till i en preexistent och öfvermänsklig tillvaro såsom "reservatus ab Altissimo in finem".

Detta är ju en bekräftelse af den föregående Henok-analysens resultat. Men en afseväird olikhet mellan Esra och Henok

[1] Det må noteras, att åtskilliga af de latinska handskrifterna sakna detta "e gente David"; en latinsk text läser "leo de tribu Iuda".

[2] I lat. texten står: "Hic est Unctus, quem reservavit Altissimus in finem diei". Förf. föreslår följande original: הוא משיח שֶׁיְּעַקֵּב האדון לקץ הימים Jfr om Henok, sid. 96.

är, att denne senares Messias åtminstone på vissa ställen är domaren, som fått denna sin fullmakt af Gud själf. Hos Esra åter finnes väl detta domsmoment, kap. 13, men endast som en del af något annat, nämligen af uppgiften att frälsa Israel och världen. Henoks Messias är världsdomaren, Esras Messias är världsfrälsaren. Därmed sammanhänger, att när han fyllt sitt världsfrälsande kall, försvinner han; i den tillkommande stora äonen framträder icke Messias[1]. Han har uppenbarat sig för att bringa frälsning åt Israel-världen, och därmed är tjänarekallet fullbordadt.

Det är emellertid ett märkligt drag hos Esra, att hans Messias är "den, genom hvilken Gud vill förlossa skapelsen". Det är där icke fråga om att frälsa Israel, d. v. s. rädda Israel från dess fiender, och föra folket till ny härlighet i Zion, utan det är en universell världsfrälsning, en grekisk σωτηρία. "Människan", 13: 3, som uppstiger e corde maris, har hos Esra fått en betydelse, som vida öfvergår förebilden hos Daniel. Han bär hos Esra följande bestämningar: han är "människan", han är Messias, "Unctus", han är "Guds Son" (eller Guds tjänare) och han är slutligen världsfrälsaren.

Hvilka äro de tanketrådar, som här löpt tillsamman?

Låt oss då kombinera de olika dragen, från den antagna förutsättningen, att här föreligga judiska och hellenistiska moment, som sträfvat mot sin förening. Kunna de olika typerna härur vinna sin förklaring, torde den antagna förutsättningen vara riktig. Detta nämligen, för så vidt man öfverhufvud an-

---

[1] Är Messias "min Son", borde han väl vara en förgrundsfigur i den stora äonen, och det är därför rätt påfallande, att han saknas där. Är Messias däremot "min tjänare", är det ganska naturligt, att han försvinner, när han fullbordat sin tjänst, som är världens frälsning. Detta drag hos Esra pekar sålunda mot den tanke, som förf. förut antydt, sid. 176.

ser, att den religionshistoriska utvecklingen har ett inre sammanhang; anser man däremot, att denna utveckling sker som en godtycklig och meningslös mosaik, är ju frågan om sammanhanget onödig att uppställa.

Enligt Esras judiska tankegång är Messias “e gente David“ och “de tribu Iuda“, 12: 32. Såsom sådan skall han uppstiga på Zions berg, 13: 35, och omkring sig församla Israels förskingrade stammar 13: 40, äfvensom dem, som äro kvarblifna och befinna sig i det heliga landet, 13: 48. Detta sitt folk skall han beskydda, sedan han tillintetgjort de församlade hedningarnas här, 13: 49. Israels konung på Zions berg har sålunda också uppdraget att vedergälla folkets fiender genom att tillintetgöra dem. Det judiska rättfärdighetskrafvet innebar en upprättelse åt det lidande Israel, men en dom öfver Israels fiender; han skall bestraffa deras synder, och han skall slutligen tillintetgöra dem genom sitt ord, 13: 37 f. Den Messias, som gör detta, är den nationelle konungen e gente David och de tribu Iuda; hans bild är sålunda formad efter den nationella traditionen, ehuru den visionära formen för framställningen kräft åtskilliga dekorationer af svårförklarlig beskaffenhet.

Men denne nationelle Messias är icke allenast den eskatologiske upprättaren af Israels betryckta folk, utan han är också existerande före all tid. Han är likasom människosjälen delaktig af “det eviga lifvet“; han är icke den närvarande äonens barn, utan han hör till den stora äonen, till den tidlösa värld, som fanns före den närvarande, och som skall blifva uppenbar efter dennas slut. Och såsom den preexistente Messias träder han in i den närvarande äonen lika hemlighetsfullt, som om han komme ur världshafvets djup; i sin preexistenta tillvaro är han “reservatus ab Altissimo ad finem diei“. När den dagen kommer, skall han utföra sitt verk såsom Guds tjänare

(eller Guds Son). Detta verk blir dels att upprätta Israel, dels ock att upprätta eller frälsa världen. I det senare afseendet ha den judiska och hellenistiska tankegången kommit i konflikt. Enligt den förra måste hedningarnas tillintetgörelse ingå såsom ett, i stort sedt, traditionellt moment i Israels upprättelse. Enligt den hellenistiska blef tanken förd öfver från det nationella till det metafysiska planet: Hela den närvarande äonen skall öfvergå från den nuvarande nödens tillstånd till en oförgänglig värld. Emot kap. 13, som finner sitt rättfärdighetsbehof tillfredsställdt af folkens fördärf, står kap. 8: 60 med den tanken, att den Högste icke har velat, att människorna skulle gå förlorade, “non enim Altissimus voluit hominem disperdi“. I den judiska tankegången är Messias hämnaren och domaren; i den hellenistiska är han den, som den Högste bevarat tiderna igenom, och genom hvilken Gud vill förlossa skapelsen, 13: 26. Esra står sålunda fast vid den fäderneärfda traditionen om det nationella draget hos Messias, men detta har icke varit nog. Så länge judendomen allena tänkte på sin egen olycka, blef dess rättfärdighetskraf tillfredsställdt genom Israels upprättelse; men när, som hos Esra, blicken riktas icke endast på Israel och mänskligheten utan öfver hela skapelsen, hela den förgängliga äonen, kunde samma rättfärdighetskraf icke bli tillfredsställdt genom hedningarnas blod och tårar, utan genom en fullständig världsförnyelse, som sträcker sig äfven till naturen: T. o. m. jordens djup skola darra och bäfva, ty de veta, att de vid tidernas slut skola undergå en förvandling, 6: 15 f.

Denna sammanställning af judisk-nationell och hellenistisk-universell synpunkt blef möjlig, därigenom att Israel var för Esras tidehvarf världens hjärta. Världen kunde icke frälsas, förrän det utkorade folket först fått ut sin rättfärdighet (jfr Paulus). Men med detta följde en förskjutning af Messias-

idealet från domaren och hämnaren till världsfrälsaren. Därför förklarar Esra uttryckligen, att det är Gud, som skall döma världen, 5: 56 f. (jfr däremot Henok). Och det kan icke vara någon tvekan om att världsfrälsningen ligger Esra närmare om hjärtat än domen. Den hellenistiskt-universella tanken har nog öfvervikten öfver det judiskt-nationella. Men båda tankegångarna finnas där; en syntes är försökt, ehuru med många inre motsägelser[1].

Om på här angifvet sätt de olika dragen hos Esras Messiastyp med en viss nödvändighet höra tillsammans, så följer häraf, att de äro framsprungna ur motsättningen mellan judendom och hellenism, således samma problem, inför hvilket urkristendomen ställdes.

Till denna Esras Messiastyp fogar sig emellertid ett annat drag, som vid första påseendet förefaller särdeles egendomligt, nämligen: Efter dessa åren skall min Son, Kristus, dö, och alla, som hafva mänsklig ande, "et erit post annos hos, et morietur filius meus Christus, et omnes, qui spiramentum habent hominis", 7: 29. Och det måste erkännas vara ett frappant moment, att Messias skall dö.

Till en början må påpekas, att stället är i textkritiskt afseende ej så starkt motiveradt. De latinska, syriska och etiopiska texterna bestyrka tanken, hvaremot den saknas i båda de arabiska och den armeniska texten. Och ifråga om ett så enastående ställe som detta, hade en enhällig texttradition ju inneburit en helt annan styrka.

---

[1] Nu erkännes uttryckligen, att vi i Esraboken säkerligen ha att göra med olika källor och traditioner, se härom särskildt *Box*, anf. arb. Men frågan, huruvida "Esra" själf har skrifvit Esraboken, är från religionshistorisk synpunkt tämligen likgiltig. Hufvudsaken är ju, att denna bok återger de olika religiösa föreställningar, som under denna tid (t. ex. första årh. e. Kr.) varit rådande i Palestina.

Men frånsedt detta, torde tanken i sig själf icke vara stridande mot Esras allmänna eskatologiska uppfattning. Här inställa sig naturligtvis åtskilliga religionshistoriska paralleler, som förete en viss likhet med detta drag hos Esra.

På indo-iranskt område läses i Atharvaveda om Yama, son till Vivasvant, att han "starb der Erste der Sterblichen, hinging als erster in jene Welt" (18: 3, 13)[1].

Närmare till hands ligger väl möjligheten till samband med den kretensiske Zeus Asterios. Denne har nämligen den feniciske dödsgudens drag, och hans graf tänktes befinna sig i den heliga grottan. Båda kunde därvid identifieras, eller ock skildes de åt, så att den feniciske dödsguden tänktes under namnet Kronos vara fader till Zeus. I hvarje fall har denna Zeus någon slags förbindelse med döden. Denna mytologi på Kreta står ju i bestämdt beroende af den semitiska religionsvärlden i Palestinas kuststäder[2]. På denna grund kunde ju denna föreställning ha återverkat på Esra, snarare än liknande Osirismyter m. m.

Om således föreställningen om döende gudar (eller halfgudar) icke var något alldeles ovanligt bland Palestinas grannfolk, och om det därför ingalunda är något oväntadt, att denna tanke kom till judendomen, när hellenismens stora flodvåg bröt fram, så inställer sig emellertid den frågan, hvarför egentligen Esra upptagit detta moment[3]. Esra är ju en i många afseenden

---

[1] *Oldenberg,* Religion des Veda, sid. 532 f. I öfrigt jfr Chantepie de la Saussaye, Rel.-geschichte, II, sid. 31.

[2] Se *Gruppe,* Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906 (i Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, ed. Müller, Bd V, 2) sid. 247 f.

[3] *Bertholet* har i sitt eljest på detaljer så rika verk om denna egendomliga bild af den döende Messias endast följande korta yttrande: "Am Menschlichsten würde sein (d. v. s. Messias') Abschluss bezeichnet, wo man wie der Verfasser von IV E. 7: 29 den Messias nach dieser Zeit sterben liess." Anf. arb., s. 468. B. nöjer sig

självständig tänkare, och det kan därför anses uteslutet, att han godtyckligt upptagit detta moment; detta måste ha på något sätt öfverensstämt med den världsåskådning, som han bildat sig, eftersom han just upptagit denna tanke ur hellenismens mångskiftande mytologi, för hvilken han eljest icke synes ha haft någon starkare böjelse.

Ser man nu på det sammanhang, hvari det står att Messias skall dö, så är detta följande: den osynliga staden skall uppenbaras, och alla knän på jorden skola böjas[1]; hvar och en, som blifvit räddad ur de plågor, som blifvit förutsagda, skall få skåda Guds under. Ty "min Son" Messias, skall uppenbara sig och regera i sitt fridsrike under 400 år. Därefter skall Messias och hela människovärlden dö. Därefter, sedan urtidens tystnad inträdt under en viss tid, skall den tillkommande äonen inträda, de döda skola uppstå och den Högste skall synas på sin domstron, 7: 26—33. Detta Messiasrike, som skall vara i 400 år, tänkes tydligen såsom ett jordiskt rike, ehuru i förskönad form. Detta angifves dels af tidsbestämningen och af uppståndelsebegreppet, dels däraf, att alla, som äro på jorden, då skola böja knä, nämligen inför Honom, som kommer till sin förut ej uppenbarade stad Jerusalem[2]. Och först därefter inträder domen och uppståndelsen, t. o. m. efter en tydlig mellantid af urtidens tystnad, som då sänker

---

således med att konstatera faktum, med den föga märkliga iakttagelsen, att med Messias' död är hans mänskliga sida betecknad, hvilket ju ingen lär bestrida. Men den religionshistoriska tyngdpunkten ligger ju på frågan, *hvarför* Esra just ger honom detta mänskliga drag.

Angående *Volz's* godtyckliga förklaring instämmer förf. med *Box*, anf. arb., p. LVI: "Volz sees in this a veiled polemic against the Christian doctrine of the Messiah; but this is hardly probable".

[1] Enligt armen. texten: "manifestabitur urbs, quae nunc non apparet, et omne genu super terram delabetur".

[2] Gunkel här helt obestämdt: "Gottesstadt"; hvarför ej Jerusalem?

sig ned öfver den döda världen. Detta Messiasrike är därför det nationella Messiasriket, såsom en, visserligen idealiserad, jordisk tillvaro. Med andra ord: det är den judiska tankegången, som här tagit sig uttryck. Men här har, man kan säga oförmodadt, den hellenistiska tanken infogats. Och nu frågas: hvad skulle den hellenistiska tanken anse om detta jordiska Messiasrike? Svar: Så vidt det faller inom den tidliga världen, så hör det den närvarande fallets och nödens äon till. Och allt, som tillhör denna äon skall förgås för att lämna rum för den eviga världen, eller med textens egna ord: "excitabitur quod nondum vigilat saeculum, et morietur corruptum", v. 31. Vidare: Huru skall det då gå med Messiasrikets konung? Härpå måste svaret med nödvändighet bli: Eftersom han hör till "corruptum saeculum", så måste han genom döden befrias därifrån. Alltså är det ett fullt följdriktigt svar, när dessa ord läsas hos Esra: "et morietur filius meus Christus". Tanken är konsekvent; och det förvånande ligger icke i tanken i och för sig, utan däri, att det judiska och hellenistiska åskådningssättet så oförmedladt ställts invid hvarandra. Tas nu vidare i betraktande ställets textkritiska svaghet, är det ganska antagligt, att denna tvära omkastning mellan judisk och hellenistisk tankegång icke är ursprunglig, utan ett verk af den hand, som samlat de olika Esratraditionerna[1].

---

[1] "It is more probable that R. (= redaktorn) in this way wishes to reduce the national Messianic hope to a position of subordination", *Box*, anf. arb. s. LVI. Med denna antydan tangerar Box förf:s tankegång, ehuru han synes anse, att denna af R. inskjutna sats mera tillkommit af godtycke för att markera ett afståndstagande från den nationella messianismen. Förf. åter har sökt uppvisa, *hvarför* så egentligen har skett, och härpå svarat, att det är tidens tvenne största strömningar, som här oförmedladt ställts invid hvarandra, hvarvid det fullt konsekventa resultatet måste bli denna egendomliga bild af en Messias, som dör före människornas uppståndelse.

Att sammanställningen mellan judisk och hellenistisk tankegång blir rätt egendomlig, kan ju ses äfven af ett förut behandladt ställe, kap. 13. Där förekommer ju teckningen af Messias, som samlar de förskingrade tio stammarna, och i detta nya Messiasrike ingår ju också, att han skall tillintetgöra "de församlade hedningarnas här", 13: 49. Men strax förut är ju Messias den, "genom hvilken den Högste vill förlossa skapelsen", 13: 26. Om man ställer dessa bägge tankegångar invid hvarandra så oförmedladt som sker i kap. 7, så blir ju resultatet rätt egendomligt: Dels skall Messias förgöra en stor del af världen, dels skall han frälsa hela skapelsen. Men dylika inre svårigheter och motsägelser få sin förklaring däraf, att tvenne i många afseenden motsatta världsåskådningar ha stött tillsammans här på senjudendomens mark. —

Af skäl, som torde framgå af det följande, må i detta sammanhang ägnas några ord åt den egendomliga visionen 9: 38 —10: 58. Dess innehåll är följande:

Esra såg en kvinna, som var djupt bedröfvad. På fråga, hvarför hon grät, svarar hon, att efter trettio års ofruktsamhet hade Gud hört hennes böner och skänkt henne en son. Denne hade hon med mycken möda uppfostrat, samt, när han blifvit vuxen, tillredt bröllop åt honom. Men då sonen-brudgummen hade inträdt i bröllopskammaren, föll han ned och var död; då släcktes alla bröllopsfacklor. I sin sorg ville nu kvinnan icke mera gå in i staden, utan ämnade kvarblifva därute på fältet utan att äta och dricka, till dess hon finge dö. — Härpå svarar Esra henne med en förebråelse: Du klagar öfver din son, men ser du icke vår sorg och vår olycka? Ty vår moder Zion är ju också i sorg och lidande och klagan. Fråga jorden: Den skall kunna säga dig, att det är denna, som måste klaga öfver så många, som uppväxt på densamma. Af jorden äro vi alla komna, och andra skola komma af den-

samma, men nästan alla gå mot fördärfvet, och deras stora hop förintas. Hvilken har således mera anledning att klaga, jorden, som förlorar en sådan väldig skara, eller du, som får sörja en enda? Då invänder kvinnan, att det dock är skillnad: Jag har förlorat min lifsfrukt, som jag med smärta har födt, under det att jordens öde är efter dess egen natur; den skara, som lefde på jorden är försvunnen, så som den kommit. Härpå svarar Esra: Likasom du med smärta har födt din son, så har äfven jorden i begynnelsen frambragt sin frukt, människan, åt sin skapare. Och så får kvinnan denna tröst: Om du nu gifver rätt åt Guds beslut, "si justificaveris terminum Dei", skall du i sin tid återfå din son. Gå därför tillbaka till din man i staden. Så slutar Esra med en bitter klagan öfver Jerusalems olycka: Vår helgedom är förödd, våra altaren nedrifna, vårt tempel är förstördt etc. Under det så Esra talade med kvinnan, inträffade en plötslig förändring med henne: Hennes ansikte sken plötsligt (valde subito), och hennes utseende blef såsom blixtens sken. Därefter förvandlades hon, så att Esra icke längre såg en kvinna, utan en uppbyggd stad (civitas aedificata).

Denna bild förklaras nu, 10: 40 f., på följande sätt:

Kvinnan betyder Zion. De trettio ofruktsamhetens år motsvara de tre år, som förgått i världen, innan man började offra i det Salomoniska templet. Att kvinnan efter de trettio åren föder en son, har då sin motsvarighet däri, att Salomo efter tre år uppbyggt staden och offrat. Att kvinnan med möda uppfostrat sin son, är den tid, hvari Jerusalem var bebodt. Att sonen dör på sin egen bröllopsdag är Jerusalems förstöring.

Hvarom handlar denna egendomliga vision?

På den frågan svarar *Gunkel:* om Zion. Därför ger han visionen följande öfverskrift: "Zions Klage". Emellertid har Gunkel själf erkänt, att bilden och tydningen äro inkongruenta

i flera afseenden. Det blir öfverhufvud icke klart, hvilken sonen skulle vara. Härvid anmärker Gunkel med en viss rätt mot *Wellhausen*, att dennes identifiering af sonen och Messias icke kan förklara, att sonen-Messias skulle vara född samma år templet byggdes, och att han skulle ha dött vid Jerusalems förstöring. Gunkel själf synes resignera för denna svårighet. Vidare lämnar paralleliseringen: kvinnan = Zion, väsentliga drag oberörda: Sonen dör på själfva bröllopsdagen, bröllopsfacklorna utsläckas, kvinnan får löftet att återfå sin son etc. Allt detta förekommer öfverhufvud icke i bildens uttydning. Fattar man i likhet med *Volkmar* sonen såsom betydande templet, så bli ju flertalet af bildens konkreta drag utan förklaring. T. ex.: hvad menas med, att sonen-templet skulle dö på sin bröllopsdag? Liknande svårigheter följa äfven *Box'* försök till förklaring, anf. arb. (sid. 233).

Under dessa vanskliga förhållanden må följande försök till förklaring göras. Först frågas då: Hvilket är det föremål, hvarvid texten själf liknar denna sörjande kvinna? Svaret härpå är otvifvelaktigt: Zion. Kvinnans sorg jämföres, v. 6, med Zions sorg. Men i omedelbar fortsättning härpå står äfven något annat. Det är nämligen någon mer än Zion, som klagar på samma sätt som denna kvinna, nämligen jorden själf: Det är jorden själf, som framför allt har anledning att klaga öfver förlusten af sina många barn, både nuvarande och kommande släkten: "Interroga terram et dicet tibi, quoniam haec est, quae debeat lugere tantorum super eam germinantium. Et ex ipso initio omnes nati et alii venientes ecce pene omnes in perditionem ambulant, et in exterminium fit multitudo eorum. Et quis ergo debet lugere magis nisi haec, quae tam magnam multitudinem perdidit" etc., 10: 9—11.

Alltså få vi parallelen: kvinnan-Zion-jorden. Stor är kvinnans sorg, men större är Zions sorg, och ännu mycket större

är jordens sorg. Kvinnan symboliserar sålunda *både* Zion och jorden. Detta möjliggjordes därigenom, att för judendomen båda begreppen delvis flöto tillsammans. Såsom förut blifvit påpekadt, var Zion-Jerusalem världens medelpunkt, och Zions sorg var sålunda världens sorg, eller Zions speciella olycksöde var en del, och t. o. m. den hufvudsakliga delen af världens allmänna olycksöde. Då emellertid äfven olikheter rådde mellan dessa två, blef följden, att vissa drag i bilden ägde sin motsvarighet i fråga om Zion, men däremot icke i fråga om världen, samt tvärtom: vissa drag i bilden ha sin motsvarighet i fråga om världen, men kunna icke tillämpas i fråga om Zion. När sedan texten själf tillämpar bilden på allenast Zion, från 10: 40, så blef följden, att inkongruensen trädde skarpt i dagen. Bildens tillämpning på jorden är däremot af Esra icke utförd så noggrant som i fråga om Zion. Esra har nöjt sig med att, 10: 9 f., allenast antyda denna tydning. Detta är också förklarligt från judisk ståndpunkt, nämligen från antagandet om Zion såsom världens s. a. s. religiösa och moraliska centralpunkt. Häraf följer alltså, att analysen af bilden har att följa båda vägarna: Bildens olika drag ha sin motsvarighet, antingen hos Zion eller jorden. Och detta begrepp "jord" är icke hos Esra taget i någon slags geografisk bemärkelse. Det framgår af texten: Kvinnan tänkes, v. 12, invända, att det dock är skillnad på hennes sorg och jordens, ty hon har förlorat en, vid hvilken hon med hela sin varelse varit fästad, under det jorden står främmande för den människovärld, som lefver därpå. Men på denna invändning svarar Esra, v. 14, att jorden har födt sin lifsfrukt, människorna, icke med s. a. s. likgiltighet för deras blifvande öde, utan för att kunna frambära dem inför Skaparen. Liksom kvinnans hela lycka ligger i sonens lefnadsöde, så är jordens lycka knuten vid dess barns öde. Båda måste sörja, därför att barnens öde är

döden. Jorden tänkes sålunda lika delaktig i människovärldens allmänna lott, som kvinnan var i förhållande till sonens. Således har jorden här en vidsträcktare betydelse, ungefär motsvarande hela världsförloppet. Jorden sörjer icke öfver människovärldens moraliska undergång; det är icke frågan om den judiska tankegången, att människorna ha öfverträdt lagen. Ty i bilden står icke ett ord, om att sonens död inträffade genom hans egen synd och skuld. Hans död kom såsom en lifvets dystra olycka, och öfver samma människosläktets olycka gråter också jorden. Världsförloppet är dömdt till olycka.

Då är det icke svårt att besvara frågan, hvad som i bilden åsyftas med moderns son. När bilden tillämpades på Zion, fick sonen ingen motsvarighet. Tillämpar man däremot detta drag på bildens andra motsvarighet, jorden, blir saken lättare. Nyckeln till förståendet häraf torde kunna sökas på annat ställe hos Esra, nämligen i förut behandlade kap. 7: 28. Där talas nämligen om, att Messias skall regera i sitt jordiska rike under en tid, som af källorna angifves med olika år. Latinska och arab.I läsa 400 år, etiop. och armen. förbigå tidsbestämningen, arab.II läser 1000 år, den syriska texten däremot stannar vid 30 år. Alltså har här förelegat olika traditioner om den messianska världsålderns längd. Nu innebär det ett visst sammanträffande, att den i kap. 10 omtalade modern har haft en föregående olyckstid af 30 år (nämligen innan sonen föddes), hvilken tid efterträdes af en lyckotid, från sonens födelse och till hans bröllopsdag. Båda dessa perioder ha sannolikt af Esra tänkts vara lika långa. Och i anslutning härtill blir det nuvarande världsförloppet deladt i tvenne perioder, dels den förmessianska tiden af olycka, dels ock den messianska tiden af lycka. Den förra tiden angifves i 9: 43 omfatta 30 år, den senare i den syriska texten till 7: 28 likaledes till 30

år. När Esra i kap. 9 personifierar den messianska tidsåldern, måste han i fråga om de olika tidsbestämningarna, som funnos i traditionen, stanna vid siffran 30, därför att 400 år och 1000 år, hvilka siffror ju äfven funnos i traditionen, gifvetvis blefvo för höga för ett människolif. Jorden, d. v. s. hela tillvaron har sålunda sett en tid af nöd under trettio år, på samma sätt som modern först hade att genomgå sin trettioåriga bedröfvelse. Därefter inträder en tid af glädje för båda; kvinnan får i moderslycka uppfostra sin son, och "jorden" ser det messianska riket tillväxa under 30 år. — På detta sätt får bildens 30 år af olycka sin förklaring. Men med Zion-tolkningen blir denna tidsbestämning mycket konstlad. Enligt textens egen tydning skulle de 30 årens ofruktsamhet, d. v. s. olycka, betyda: tre år i världen hafva förgått, innan offer däri (d. v. s. i templet eller i Zion) framburos. Detta är enligt Gunkels tolkning Salomos tre regeringsår ända till tempelbyggnaden "und zugleich in mystischem Verstande die drei Weltjahre = 3000 Jahre von der Schöpfung der Welt bis zur Tempelgründung, *Wellhausen*"[1]. Men då kan ju invändas: vare sig man utgår från Salomos 3 historiska år eller från 3 världsår = 3000 år, så står ju ändock ingenting i bilden själf om dem; utan texten därstädes talar ju om 30 år, men icke om vare sig 3 eller 3000. Hur man än manövrerar med allehanda världsår, så borde dock siffran 30 återfinnas på båda hållen. Hade bildens författare haft i tanke Salomos 3 år, låt vara med allegorisk tydning på 3 världsår, så borde han väl ha angifvit moderns föregående sorgeår till 3 år och icke 30. Denna svårighet följer ju äfven Esras egen tolkning på Zion. När uteslutande den ena af de bägge tolkningsmöjligheterna skulle, såsom texten själf gör 10: 40 f., utföras, så gick tolkningen

---

[1] *Kautzsch-Gunkel*, anf. arb., sid. 389.

i sär från bilden själf. Tar man åter den andra tolkningsmöjlighet, som texten äfvenledes anvisar 10: 9, så bli dessa trettio år lätt förklarliga: då den messianska tiden enligt 7: 28 fixeras till 30 år, så bör denna föregås af en lika lång tid, 30 år. Denna vår tolkning förefaller ju kunna osökt förklara detta drag i bilden, hvadan det antagandet torde vara riktigt, att Esra härmed åsyftat, icke Zion utan jorden i nyss angifven mening.

Efter de 30 sorgeåren följer i bilden en glädjetid för modern, ända till sonens bröllopsdag, då denne "föll ned och var död", då han inträdde i bröllopssalen, hvarefter alla bröllopsfacklorna släcktes; "cum introisset filius meus in thalamo suo, cecidit et mortuus est, et evertimus omnes luminaria nostra", 10: 1—2. Tillämpas nu detta på Zion, så som Esra själf gör 10: 47, så har det sin motsvarighet i "den tid, då Jerusalem var bebodt" = sonens uppväxttid, och i Jerusalems förstöring = sonens död. Det första momentet skulle väl då motsvara tiden från Salomo till Jerusalems förstöring, och framställningen af denna tid under bilden af gossens uppväxtår kunde ju i och för sig passa förträffligt, allenast man visste, hvilken denne sonen egentligen vore. Och Jerusalems förstöring kunde ju äfvenledes ganska väl symboliseras med sonens död, enär den sorg, som då genomträngde judendomen, var lika bitter, som en moders sorg öfver ende sonens död. Men likafullt kvarstår den högst väsentliga svårigheten, att tolkningen icke har något rum för bildens karakteristiska beskrifning om sonens död just på bröllopsdagen. Tolkningen passar, så länge bilden i allmänhet talar om sonens död såsom en tragisk händelse, men tolkningen och bilden gå i sär från hvarandra i fråga om de enskilda dragen.

Därför må man försöka med den andra tolkningsmöjligheten. Efter den långa sorgetiden har modern = jorden = den jordiska

tillvaron, fått en glädjetid. Sonen = den messianska tiden, kommer och tillväxer. Men då sonen står i sin fulla kraft, drabbas han af döden, och detta sker på lifvets egen högtidsdag. Modern hade trott på en lång glädjetid, men sonen bar inom sig fröet till förgängelse, och då släcktes bröllopskvällens facklor i mörker. Jorden skall en gång se den messianska tiden bryta in, och jorden hoppas, att det släktet skall få lefva i ostörd lycka. Men t. o. m. den lyckotiden hör förgängelsen till och måste gå under. Denna messianska tiden kan synas såsom höjden af lycka och kraft, men då den nått sin utvecklings höjdpunkt, måste den dö. Äfven den tiden, som ju af judendomen sedan gammalt fattades såsom denna världsålders höjdpunkt, äfven den hör med till den förgängliga världen; äfven om den mest lysande höjdpunkten i "saeculum corruptum" gäller bildens ord: "cecidit et mortuus est". Och såsom glädjens facklor släcktes vid sonens död, skall en gång urtidens tystnad sänka sig öfver världen: "evertimus omnes luminaria nostra", 10: 2, "convertetur saeculum in antiquum silentium", 7: 30. Så flyr den ensamma modern undan människor för att i ensamt rufvande öfver sin sorg söka döden. Så har jorden sett allt hopp om mänsklig lycka grusas: urtidens tystnad hvilar öfver chaos, "sicut in prioribus initiis, ita ut nemo derelinquatur", 7: 30. Detta "saeculum", om ock förskönadt i dess messianska form, är "corruptum" och måste dö, på samma sätt, som Messias själf, enligt 7: 29, måste dö, eftersom han i denna sin tillvaro hör till "saeculum corruptum".

Det torde vara svårt att finna något mera gripande än denna bild af modern-jorden, gråtande öfver all tillvaros hopplöshet, och som i denna hopplöshet innesluter t. o. m. det drömda Messiasrikets härlighet. — Men öfver den gråtande modern faller i bilden en stråle af hopp: "Du skall i sin tid återfå din son", 10: 16. Motsvarigheten till detta läses 7: 31: "Et

erit post dies septem, et excitabitur quod nondum vigilat saeculum“: Efter den nuvarande världsålderns fall och t. o. m. på det judiska Messiasrikets spillror, skall en ny världsålder bryta in. Jorden skall få en ny son, en ny människovärld i det “saeculum quod nondum vigilat“. — På detta sätt kan man lämna en förklaring till detta drag, att kvinnan skulle återfå sin son. Med Ziontolkningen är detta omöjligt, och texten själf gör intet försök härtill, 10: 48 f. På denna punkt strandar också Wellhausens parallelisering: Sonen = Messias. Ty väl talar Esra om en döende Messias, men icke om en Messias, som uppstår igen. Däremot är det ju en af grundtankarna hos Esra, att den nuvarande världsåldern skall förgås, och en ny världsålder frambryta. Modern-jorden skall se en ny människovärld på den nuvarande världens ruiner. I enlighet härmed förvandlas också den i visionen omtalade kvinnan till en stad. Texten lyder i dess armeniska form: “videbam et ecce non amplius apparebat mihi mulier, sed civitas aedificata a fortibus fundamentis“. Nu har enligt vårt sätt att tolka, bilden tvenne betydelser: kvinnan åsyftar dels Zion, dels jorden. Båda delarna äro angifna i hennes förvandling: dels s. a. s. utbytes hon mot civitas Zion, staden Zion, dels ock mot civitas i betydelsen samhälle: den nya jorden med väldiga grundvalar; civitas har ju båda betydelserna. Äfven häri torde man kunna se ett stöd för det antagandet, att tvenne parallela tankekedjor förenats med hvarandra i denna vision om den sörjande modern[1].

Här möter oss sålunda en fruktansvärdt pessimistisk åskådning om den närvarande världsålderns hopplöshet. I denna äon har också indragits t. o. m. den messianska härligheten,

---

[1] Då, enligt ofvanstående, detta kap. nära sammanhänger med kap. 7, förklaras häraf, hvarför vi behandlat dem tillsammans.

nämligen sådan denna tänktes beskaffad i traditionell judisk dräkt. Och detta synes ju också bekräftas af det egendomliga stället 7: 29, där det uttryckligen säges, att Messias skall dö, sedan han regerat i en bestämd tidsperiod. Häraf följer en bekräftelse på en förut framställd sats, att ifrågavarande ställe 7: 29 är i full öfverensstämmelse med Esras tankegång, eller rättare sagdt med en af Esrabokens bägge tankegångar. Om därför 7: 29 icke är obetingadt starkt i textuellt afseende, utan närmast verkar såsom en senare insats, så kan dock uttrycket mycket väl vara ursprungligt, eftersom det stödes af kap. 9: 38—10.

Förf. menar alltså, att denna vision endast kan tolkas med tvenne olika “nycklar“; men detta innebär ju, att det är tvenne tankegångar, som här mött hvarandra. Tolkningen: modern = Zion, går uppenbart i judiska banor; tolkningen: modern = jorden, i hellenistiska. Den förra, hvarpå i textens egen tydning hufvudvikten lägges, börjar med det salomoniska templet, fortsätter med Jerusalems förstöring och slutar med det nya Jerusalem. Den andra tankegången börjar med den nuvarande världsålderns första hälft före Messias, fortsätter med det messianska riket och dess undergång och slutar med det nya samhälle, som skall uppbyggas på väldiga grundvalar, “civitas aedificata a fortibus fundamentis“. Denna senare världsbetraktelse är, med sitt grusande af de nationella Messiasdrömmarna, afgjordt icke-judisk. Hela dess metafysiska och världsfrånvända karakter visar, att den har sina rötter i sengrekisk spekulation. Möjligheten för att båda dessa tankebanor här förenats, låg just i Esras axiom: Zion = världen. Denna sammanställning har öfverskylt svårigheterna.

Så vidt denna tolkning af visionen kap. 9: 38—10 är riktig, föreligger sålunda ett bevis för att i det första årh. e. Kr. ha på judisk mark förefunnits de båda religiösa tankevärl-

darna, den judiska och den hellenistiska. Ifrån denna tidshistoriska bakgrund bör Pauli strid mot exklusiv judendom ses.

I detta sammanhang må äfven några ord ägnas åt Esras sjunde vision, kap. 14. Där gör sig samma hopplösa syn på världen gällande: Världen har förlorat sin ungdom, och tidsåldrarna begynna åldras, v. 10; men du skall beställa om ditt hus och förmana ditt folk, samt trösta de ödmjuka bland dem; Du skall afsäga dig det förgängliga lifvet, och låta de dödliga sorgerna fara; kasta från dig mänsklighetens bördor, drag ut från den svaga naturen; lämna de ängslande tankar åsido, och skynda att flytta bort från dessa tidsåldrar. Ty än värre lidanden, än du själf har upplefvat, skola ske. Ty ju svagare världen blir af ålder, desto värre skola olyckorna förökas öfver dess invånare. Sanningen skall fly bort, och lögnen skall nalkas, 14: 13—17.

I denna af verklig religiös hemlängtan burna pilgrimssång, saknas ett viktigt moment. Man hör där icke talas om Messiasriket, som skall komma. I sammanhanget nämnes dock den preexistente Messias, v. 9; han existerar sålunda före tiderna, men det synes icke finnas någon plats för honom eller för hans rike i detta “invalidum saeculum“. Jorden har haft sin tid, den går mot ålderdomen, och olyckorna hopa sig allt mörkare öfver dess invånare. Konsekvensen kunde då tänkas vara ett hänvisande till det kommande Messiasriket, t. ex. så, som Esra på annat ställe säger: “Resten af mitt folk, som är öfrigt i mitt land, skall han nådigt förlossa, och gifva dem glädje ända till änden, domens dag“, 12: 34. Men af dylikt höres i kap. 14 intet. Den preexisterande Messias upprättar intet rike; någon sista dom eller någon uppståndelse nämnes heller icke. Utan konsekvensen af lifvets dysterhet är, att människan bör med ilande hast “transmigrare a temporibus his“. Lifvet i denna äonen är olycka, men döden är befrielse

och lycka. Och genom denna befrielse får människan gå till sin sjufaldiga glädje, såsom Esra på annat ställe omtalar. Lika litet som här öfverhufvud talas om Messiasriket, lika litet finnes i denna världsåskådning rum för detsamma i dess judiskt-nationella form. Eller hvar kan man egentligen i detta nu citerade kap. 14 infoga den bild, som ges i kap. 13 om Messias, som skall tillintetgöra de församlade hedningarnas här, och beskärma Israels folk, 13: 49? Så vidt förf. förstår, är detta omöjligt. Och tankegången i kap. 14 är sålunda så utprägladt hellenistisk, att den icke ens lämnar möjlighet till kompromiss med det specifikt judiska tänkandet. Och det är värdt att konstatera, hurusom denna hellenistiska grundtyp kan så klart konstateras på judiskt område, samtidigt med urkristendomen.

Denna här ofvan lämnade framställning af Esrabokens föreställningar om Messias har blifvit anknuten till exposén af Esras preexistensteori. Härefter torde vi återgå till behandlingen af, hvad denna teori vidare innebär.

Den preexistens, hvarom i det föregående varit tal, har varit en människosjälarnas preexistens. Men ifrågavarande begrepp går också hos Esra längre. Dess omfattning är vidare än allenast den mänskliga tillvaron; äfven föremål kunna preexistera.

Antydningar härtill kunna ses redan hos Henok. Om ämnet där icke upptogs till särskild behandling, är detta motiveradt genom den underordnade plats, som Henok synes tillmäta denna tanke. Emellertid hör man redan där talas om en de heligas församling, som en gång skall blifva synlig, Hen. 38: 1; den finnes sålunda redan förut; likaså ett preexistent Jerusalem (jfr s. 92); i Henok 24—25 läses om ett paradis och ett lifvets träd, som existera före all tid. Emellertid får man

icke på dessa jämförelsevis enstaka ställen bygga alltför bestämda slutsatser. Men så mycket torde kunna sägas, att denna tanke om föremåls preexistens icke är för Henok alldeles främmande, utan att de allmänna förutsättningarna funnos för denna teoris närmare utförande. När Esra har utfört tanken i bestämd form — och häri öfverensstämma äfven Jub. och slav. Hen. med IV Esra — så innebär detta ett stöd för påståendet, att äfven Henok har utgått från samma föreställningar. Henok står i begynnelsen af den period, som här är i fråga, och Esra i dess slut. Om således periodens slut visar en klart genomförd åskådning om denna preexistens, så är det ju ytterst sannolikt, att periodens början äfven har att uppvisa de första begynnelserna till samma idékrets. Häraf följer alltså, att man har en viss rättighet, att i dessa Henoks jämförelsevis vaga uttryck se de första ansatserna till preexistensteorien. Det resultat, som analysen af Esra medför, har sålunda, med en viss reservation, tillämpning äfven i fråga om Henok, ehuru af denna anledning Henoks åsikt härutinnan icke behöfver särskildt utvecklas, utan det kan vara tillräckligt att konstatera, hurusom denna hellenistiska tanke finnes åtminstone antydningsvis redan vid ifrågavarande periods början. Vi öfvergå därför till Esra.

I kap. 6: 38 f. har Esra en skapelseberättelse, som ansluter sig till Genesistraditionen, men i vissa punkter afviker därifrån. Genesis berättar om ljusets skapelse på första dagen helt enkelt: “Och Gud sade: varde ljus! Och det vardt ljus“. Esra beskrifver samma sak sålunda: “Därpå befallde Du att hämta en stråle af ljus från Dina skattkamrar, att Dina verk då skulle synas“, “tunc dixisti de thesauris tuis proferri [lumen] aliquod luminis, ut apparerent tunc opera tua“[1]. Detta inne-

[1] I arab.II personifieras ljuset: “Du befallde och ljuset trädde ut ur dina gemak“.

bär ju i verkligheten något helt annat än Genesis' enkla berättelse: Ty enligt denna frambragtes ljuset af intet, och fanns icke förut, men enligt Esra framhämtades det från Guds skattkamrar eller gemak, där det sålunda allaredan fanns till. Skapelsen betydde då dess öfvergång från den ena tillvaron till en annan. Dess tillvaro eller existens i den förra världen är tydligen dess egentliga tillvaro, ty till jorden hämtades allenast "aliquod luminis"; hufvudmassan af ljuset — om man så får uttrycka sig — finnes tydligen kvar i "gemaken". Det jordiska ljuset är sålunda endast en återspegling af det eviga ljuset, eller en emanation däraf. Detta senare har sålunda funnits redan före den tidliga världens skapelse, och det tänkes väl fortfarande i Guds skattkamrar äfven under den tid, som "aliquod luminis" lyser öfver den förgängliga tillvaron. Och detta "aliquod luminis" tänkes väl återvända till sitt ursprungliga hemvist, när "hoc saeculum" återvänder "in antiquum silentium", till urtidens tystnad. Vid den tiden kunde nog om ljuset sägas, hvad som i 5: 9 skrifves om visheten och förnuftet: "Då döljer sig förnuftet, och visheten flyr till sin kammare". De abstrakta begreppen: ljus, vishet, förnuft, ha en reell existens, som lätt öfvergick till personifikation. Särskildt vishetens personifikation eller hypostas är vanlig och förekommer ju redan i de kanoniska böckerna, ex. Prov. Men i hvarje fall är enligt Esra det verkliga ljuset existerande hos Gud af evighet, och det jordiska ljuset är allenast en stråle af det eviga, så som för öfrigt hela den närvarande äonen är en svag afbild af den stora äonen.

I kap. 8: 52 f. talas om den härlighet, som är beredd de trogna; den ursprungliga semitiska versformen är genomskinlig:

Apertus est paradisus,	Öppnadt är paradiset,
Plantata est arbor vitae,	Lifvets träd planteradt,
Praeparatum est futurum tempus,	Tillredd är den tillkommande världen,

Praeparata est habundantia,	Saligheten tillredd,
Aedificata est civitas,	Byggd är staden,
Probata est requies[1],	Hvilan bestämd,
Perfecta est bonitas,	Fullbordade äro de goda verk,
Ante perfecta sapientia.	Visheten förut beredd.

Liknande möter oss äfven i kap. 7: 36: När den Högste synes på sin domaretron, skall följande hända:

Apparebit lacus[2] tormenti,	Kvalens sjö skall varda synlig,
Et contra illum erit locus requiei,	Och fridens boning där midtemot,
Et clibanus Gehennae ostendetur,	Och Gehennas ugn skall uppenbaras,
Et contra eam iocunditatis paradisus.	Och salighetens paradis där midt emot.

Dessa tvenne ställen kunna lämpligen sammanställas, och därmed får man en ganska rikhaltig samling af Esras eskatologiska begreppsvärld: paradiset, (salighetens paradis), lifvets träd, den tillkommande världen och dess salighet, staden, hvilan, de goda verken, visheten, kvalens sjö, Gehennas ugn, fridens boning. Samtliga dessa begrepp omtalas i sammanhang med domen och den tillkommande världen, men de omtalas icke såsom en nyskapelse i samband med en ny himmel och en ny jord, utan de förutsättas uppenbart såsom redan existerande. Paradiset skapas icke i och med den nya världen, utan det finns allaredan; domen betyder allenast, att dess förut stängda portar öppnats[3]. Paradiset har funnits förr än jorden fanns till, Guds högra hand hade planterat

[1] Syr.: constituta est requies.

[2] Under antagande, att lacus står för ett grek. λάκκος, cistern, brunn, hvilket tydligen ligger till grund för etiop. texten; hebr. kan ju tänkas בור כאב, plågans brunn.

[3] Liknande föreställningar äro ju gärna använda äfven i våra dagars fromhetslif, t. ex.: "Han öppnat dig det paradis, hvars port din synd tillslutit", Sv. ps. 69: 3.

detsamma förr än jorden blef till; därom säges nämligen kap. 3: 6: “Et induxisti Adam in paradisum, quem plantavit dextera tua, antequam terra adventaret“. Särskildt är i denna vers uttrycket för jordens skapelse påfallande: det säges icke “antequam terra creata est“, utan “antequam terra adventaret“, förr än jorden kom. Tanken ligger således nära till hands, att t. o. m. jorden fanns före skapelsen; dess skapelse betyder då dess ankomst till, eller dess nedflyttande till den förgängliga äonen, från dess förutvarande plats. Och denna dess förutvarande plats får väl tänkas i analogi med ljuset, hvilket ju redan före skaparordet “varde ljus“, fanns till i “Guds skattkamrar“. På samma sätt har väl också jorden före sin skapelse, d. v. s. före sin ankomst till “hoc corruptum saeculum“, funnits till i dessa samma “Guds skattkamrar“, d. v. s. i en preexistent tillvaro. I denna preexistenta värld finns äfven paradiset; vid tidernas ände skall paradiset och den nya jorden uppenbaras, de behöfva sålunda icke nyskapas, jfr kap. 7: 123: “ostendetur paradisus“. Men i den närvarande äonen är vägen till paradiset fördold, 4: 7; vägen finns, ty “den Högstes vägar äro skapade af evighet, men huru skulle du, en dödlig människa, som lefver i den förgängliga äonen, kunna fatta det eviga“, 4: 11? I paradiset finns gifvetvis äfven af evighet lifvets träd, hvarmed äfven varieras det eviga bordet, den hemlighetsfulla ängen, som äro beredda åt de trogna. I denna eviga tillvaro är allaredan staden uppbyggd, det preexistenta Jerusalem, som ju äfven Henok såg uppbyggas på jorden vid tidernas slut. Det är sålunda till allbekanta föreställningar Joh. Apok. ansluter sig, när den kap. 21: 10 ser τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Paradiset och Gehenna tänkas i den tillkommande världen ligga midt emot hvarandra. Gehennas ugn är väl identisk med kvalens sjö,

hvadan där tvenne föreställningar kombinerats, dels ett γέεννα τοῦ πυρός, dels ock λάκκος τῆς βασάνης. I latinska textens "lacus tormenti" ligger uttryckt tanken på en sjö, i grek. ordet är hufvudvikten på detta vattens underjordiska beskaffenhet, hvartill bör jämföras liknande hos Henok k. 53. Denna kombination af eld och sjö möter i Joh. Apok. 21: 8, som talar om ἡ λίμνη ἡ καιομένη πυρὶ καὶ θείῳ, ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος. Tydligt är, att detta Gehenna hos Esra icke längre är dalen med samma namn söder om Jerusalem, Jes. 66: 24 utan hör med till den öfverjordiska världen. Liksom Genesis' Edens lustgård österut blifvit förvandlad till det öfverjordiska paradiset, som fanns till redan före världens skapelse, så har Hinnomsdalen blifvit uppflyttad till samma öfverjordiska tillvaro och blifvit "lacus tormenti" och "clibanus Gehennae", som en gång skall uppenbaras vid denna äonens slut.

Ett föremål, som af Israels folk tillmättes den största betydelse, var *lagen*. Därför är det ingenting förvånande, att äfven denna ingår såsom ett moment i skildringen af den eviga världen. Lagen var utsådd i Israels hjärta, 9: 31, men Israel har icke bevarat lagen, och har därför gått mot sin undergång. Men när folket förgås, så förblifver dock lagen i sin härlighet, "lex non perit, sed permanet in suo honore", 9: 37. Människorna, i hvars hjärta lagen var "utsådd" (v. 33) förgås, därför att de höra till den förgängliga äonen och icke velat eller kunnat mottaga de lifvets krafter, som lågo i lagen; men lagen själf förblifver i sin eviga härlighet, δόξα; den hör således icke till denna förgängliga äonen. Af hela sammanhanget framgår, att Esra säkerligen tänkt sig lagen såsom preexisterande, ehuru det icke bestämdt utsäges; och dess härlighet angifves på annat ställe, 3: 18 f., vara så stor, att "djupen bäfvade och äonerna förskräcktes", när den gafs åt Israel vid Sinai. Lagens utgifvande vid Sinai får väl tänkas

ske i analogi med ljusets skapelse (se ofvan); lagen fanns redan före Sinai, och hämtades ned från Guds skattkamrar. En liknande föreställning har säkerligen varit vanlig i Palestina: För Assumpt. Mos. är lagen “skapelsens förstling“, som dock icke blifvit uppenbarad redan vid världens begynnelse. Där har således lagens δόξα blifvit ännu mera betonad än hos Esra, men bådas lagföreställning ligger på samma plan. Liknande äfven i Jub., II Baruk m. fl.

Hos Esra möter oss alltså en hel rad af olika föremål, som redan ha existerat i en föregående tid. En del af dem skola uppenbaras vid tidernas slut, och äro sålunda nu fördolda, ehuru de visserligen redan finnas i denna högre värld. Dessa skulle man kunna kalla den eskatologiska gruppen af de preexisterande föremålen, t. ex. paradisus, arbor vitae, civitas, lacus tormenti, clibanus Gehennae, locus requiei. Men en annan, ehuru mindre grupp, har funnits före all tid, och finnes allaredan i denna världsåldern; de äro uppenbarade för människorna: lagen och ljuset äro hämtade från Guds skattkamrar för att, hvar på sitt sätt, upplysa världen; de gifva åtminstone “aliquod luminis“ i denna nödens och sorgens världsålder. Och det är särskildt med detta begrepp om den uppenbarade lagen, som judendomen sökt slå en brygga mellan de bägge världar, som syntes oförenliga: den eviga äonen och den fördärfvade äonen. Den förra blir mer och mer transscendent och därför oåtkomlig för det religiösa sökandet, men den är dock immanent närvarande i människovärlden, nämligen i lagens form. Därför samlar sig judendomens hela religiösa energi på lagen såsom uppenbarelsen af den transscendenta världen, ty den är det enda bandet, som binder den fördärfvade äonens barn fast vid den eviga världen. Häri ligger det försonande draget öfver den exklusiva judendomens, för oss så afskräckande, lagdyrkan.

Sålunda är nu uppvisadt, att Esras preexistensbegrepp är så omfattande, att däri rymmes icke blott tanken på människosjälarnas, utan äfven vissa föremåls föruttillvaro. Då frågas: hvar har man att söka dessa föreställningars genesis?

Härpå svaras: För Platon äro begreppen eller idéerna en immateriell verklighet, som äro det varande, i motsats mot den materiella världens vardande. Då är dualismen proklamerad mellan idéernas värld och sinnevärlden. All mänsklig kunskap är en ἀνάμνησις från idéernas värld. Hvad är sålunda preexistent, enligt Platon? Svar: både människosjälarna och idéerna eller begreppen om föremålen. Hvad preexisterar för Esra? Svar: både människosjälarna och vissa föremål (eller vissa begrepp). Platons dualistiska ontologi har hos Esra fått en religiös formulering såsom motsatsen mellan “hoc corruptum saeculum“ och “majus saeculum“. Till “majus saeculum“ hör människosjälen och vissa föremål. De äro tidlösa, så som den stora äonen själf är tidlös, därför ha de funnits före all tid, och därför kunna vissa af dessa föremål vara uppenbarade redan i den förgängliga äonen, och därför skola de vid dennas slut träda fram i ny härlighet. Esras världsåskådning är sålunda betingad af hellenismen, hvilken till sitt djupaste väsen lefver på arfvet efter Platon.

Men här kommer en afsevärd reservation.

Det är icke begreppen eller föremålen i allmänhet, som af Esra tänkas preexistera, utan endast vissa föremål, hvarpå exempel anförts i det föregående. Hellenismens idélära har sålunda användts allenast till en viss grad. Skillnaden kan härvid icke vara den, att den judiska tanken haft lättare att låta konkreta begrepp, t. ex. paradiset, Gehenna o. s. v. preexistera, men undvikit mera abstrakta föreställningar. Ty att den icke ryggat tillbaka för äfven sådana, framgår däraf, att i Esras preexistenta värld ingå äfven så abstrakta begrepp

som “bonitas, requies, habundantia“. Det förstnämnda ordet är väl till sin betydelse ovisst. Här ofvan är det, efter Gunkel, öfversatt med “goda verk“, hvilka skulle vara “beredda“ i den tidlösa världen; tanken skulle vara densamma, som när Paulus i Efes. 2: 10 talar om ἔργα ἀγαθά, ἃ προητοίμασεν ὁ θεός. Hvad detta “bonitas“ skulle motsvara i semitisk form, är ju ej lätt att säga; den etiop. öfversättningen borde motsvara ett hebr. ברכה וטוב, hvarvid särskildt ברכה har för semitisk uppfattning en konkretare konsistens än motsvarande öfversättning. Exempel härpå lämnar Gen. kap. 27. Äfven om man sålunda utbyter det latinska “bonitas“ mot ett tänkt original: ברכה, וטוב så blir det dock ganska abstrakta saker, som hos Esra tänkas preexistera och uppenbara sig vid tidens ände. Samma gäller ju äfven “requies“ och “habundantia“.

Förklaringen till, att Esra endast låter vissa bestämda föremål (eller begrepp) preexistera ligger väl däri, att hellenismens preexistensteori (eller om man så vill idélära, ty båda höra ju tillsammans) här korsats af ett judiskt intresse. Esra upptar af hellenistisk tankegång så mycket, som han behöfde för sin religiösa världsåskådning, men ingenting därutöfver. Och judendomen hade intet teoretiskt intresse af hellenismens metafysik. När t. ex. Henok framlägger sina vidlyftiga funderingar i astronomi och geografi etc., så ligger häri icke något teoretiskt metafysiskt intresse, utan det är alltsammans ställdt i den religiösa värdsförklaringens tjänst. På samma sätt var den hellenistiska dualismen i metafysiskt afseende ett lämpligt underlag för Esras religiösa världsuppfattning, men intresset slutade på den punkt, där det religiösa öfvergick till metafysik. Den platonska idéläran upptogs — ehuru naturligtvis i betydligt förändrad form — till en viss gräns, men icke däröfver. Preexistensteorien utsträcktes alltså till de föremål, som hade *religiöst värde*, såsom antingen de-

eskatologiska begreppen paradis, Gehenna etc., eller de begrepp, som, ehuru hörande den eviga världen till, dock tänktes existera redan i den närvarande världen, t. ex. lagen, ljuset, godheten (de goda verken) saligheten etc. Judendomen upptog sålunda hellenismens "varaomdömen", så vidt de också voro religiösa "värdeomdömen". Det är alltså icke någon särdeles ny tanke i mänsklighetens historia, att värde involverar vara, ens perfectissimum = ens realissimum[1].

I fråga om förut nämnda abstrakta begrepp, som tilläggas preexistens, måste emellertid anmärkas följande. Preexistens hör nämligen nära tillsammans med predestination. De konkreta föremålen: paradis, Gehenna etc., äro båda förutbestämda och förutexisterande; de äro icke allenast predestinerade af Gud såsom en möjlighet, hvilken blir verklighet vid en viss tidpunkt, utan de ha också existens i den eviga världen. Deras predestination och preexistens blefvo samma sak. Men något annorlunda ställer sig detta ifråga om sådana begrepp som bonitas, felicitas, requies etc. Där ligger väl hufvudvikten på deras förutbestämmelse i Guds eviga rådslag, ehuru visserligen semitisk tankegång har jämförelsevis lätt att föreställa sig en "requies" såsom ett verkligt existerande föremål[2]. Men dessa mer abstrakta begrepp äro i hvarje fall förutbestämda i Guds eviga beslut; deras predestination och preexistens flyta tillsammans. Och det är — såsom i annat sammanhang upp-

---

[1] Ofvanstående sammanställning får naturligtvis ej tas alltför bokstafligt.

[2] Detta framgår af stället 8: 52. Latinska texten har här det abstrakta uttrycket probata est requies. Däremot har den etiop. texten en mera konkret föreställning om denna hvila: hufvudläsarten betyder nämligen: hvilan är bäddad (verbet motsvarar ett grek. στρώννυμι). Men detta konkreta drag skärpes ytterligare i en textvariant, som samtliga öfversättare förbigått: ወንጽፈ ፡ ዐራት ፡, hvilket ordagrant betyder: sängen är bäddad. Det abstrakta "requies" är utbytt mot det konkreta "lectus".

visats — en grundtanke hos Esra, att hela världsförloppet är förutbestämdt af Gud i alla dess enskildheter: "Du förmår icke begripa min dom eller det kärlekens mål, som jag tillsagt mitt folk", 5: 40. Detta uttryck är märkligt, därför att världens utveckling där tänkes bestämd af en kärleksvilja, på samma sätt som det 8: 60 säges, att "den Högste har icke velat, att människorna skulle gå förlorade". Huru detta skulle kunna förenas med det af Esra fasthållna frihets- och ansvarsbegreppet, innebar ju en svårighet, men, säger Esra 7: 50, "därför har den Högste icke skapat en äon, utan två". Därtill sluter sig också nära tanken om Messias såsom den, "genom hvilken den Högste vill förlossa skapelsen", 13: 26, ehuru Esra icke kan ange, på hvad sätt denna världsfrälsning genom Messias skall ske. Det är i hvarje fall egendomligt, att Esra har sett världsutvecklingen såsom ledd af en kärleksvilja, som vill frälsa världen. Världsförloppet är predestineradt af en kärleksvilja. Denna tanke korsas emellertid af andra uttryck, som mera gå i den exklusiva judendomens trånga banor.

Denna Esras tro på världsförloppets förutbestämmelse hos Gud, är ju på sätt och vis en fatalistisk åskådning. Och denna har ju varit ganska vanlig, och tog sig form af en tro "an die Wirkung von Mächten, denen man willenlos ausgeliefert war, wo man nicht das starke Gegengewicht im Glauben an einen helfenden Gott fand, dem alle diese Mächte untertan wären" [1]. Och såsom uttryck för en dylik fatalism får väl anses en viss mottaglighet för egyptisk och babylonisk astrologi. Men denna allmänna fatalism är hos Esra af religiös art, såsom människans tåliga underordnande under Guds eviga frälsningsvilja med människorna och hela skapelsen. Judendomens Gud står öfver både Babels stjärngudar och Greklands εἱμαρμένη.

[1] *Bertholet,* anf. arb. s. 406.

Läran om postexistensen.

Går man till en analys af Esrabokens uppfattning om lifvet efter döden, så ligger uppgiftens svårighet däri, att olika föreställningar ha dels ställts mot hvarandra, dels ock förenats på sådant sätt, att de bli svåra att hålla i sär från hvarandra. Och all apokalyptik begagnar obestämda och dunkla uttryckssätt, hvilket därför medfört ett beslöjande af föreställningarnas bristande öfverensstämmelse, samt också ökat de svårigheter, som analysen erbjuder. Man saknar dock på detta område de bilder och den rika utsmyckning, som utmärker den äldre litteraturen från denna period, t. ex. Henok. Hela tankegången har blifvit hos Esra förfinad. T. ex.: den topografiska beskrifningen af dödsriket är en sak, hvaråt Henok som bekant ägnar ett icke ringa intresse, men som synes likgiltig för Esra. Den senares benägenhet för religiös spekulation har i detta begrepp allenast sökt dess religiösa innehåll, men låtit de mytiska formerna falla[1]. Men det oaktadt äro de olika tanketrådarna hos Esra vanskliga att hålla i sär. Och det var måhända lika vanskligt för Esra och hans samtid att söka förena dem till en någorlunda enhetlig världsåskådning.

Går man till en analys af Esras åskådning i nu föreliggande fråga, stannar man väl först inför ett bekant ställe 7: 75 f. Där uppställer Esra frågan, huruvida människans själ *antingen* får sin lön (resp. sitt straff) omedelbart efter döden *eller* först i samband med domen[2]. Detta vill med andra ord

---

[1] Omdömet gäller i allmänhet, när man jämför Esra med annan apokalyptisk litteratur, hvars användande af bilder och allehanda mytologisk apparat var oerhörd. Sådant finns ju i viss mån äfven hos Esra, såsom förut flera gånger framhållits.

[2] Så söker förf. fixera Esras fråga 7: 75, hvilken i sin föreliggande form är ganska dunkel. Enligt latinska texten frågar Esra om följande tvenne alternativ: *a*) om vi skola bevaras i frid till domens och världsförnyelsens dag: “si conservati conservabimur in

säga: skall en dom ske redan omedelbart efter döden, eller kommer lönen och straffet först vid den yttersta domen? *Och det är ju denna fråga, som är brännpunkten i förhållandet mellan judendom och hellenism.* Båda dessa världsåskådningar besvara frågan på hvar sitt sätt. Den alexandrinska hellenismen säger om de frommas tillstånd efter döden: οἶδε εἰσὶν ἐν εἰρήνῃ, Sap. Sal. 3: 2, d. är: de gå omedelbart efter döden in i fridens ort, och behöfva ej vänta på någon dom; denna behöfves ej heller. Judendomen å sin sida skulle konsekvent ha svarat: de skola hvila sig och uppstå till sin del (d. v. s. sin lön) vid dagarnas ända, Dan. 12: 13 d. är: lönen (resp. straffet[1])

---

requie, donec veniant tempora illa, in quibus incipies creaturam renovare“, *b*) om vi genast skola komma till pinan: “aut amodo cruciabimur“. Armeniska texten synes tänka sig tre alternativ; nämligen *a*) om vi skola komma till pinans rum: “an eamus in locum cruciatuum“ *b*) om vi skola få komma till frid: “an in quiete simus“, hvarvid i båda fallen tänkes på tiden mellan döden och domen, “post mortem, quando poscitur uniuscuiusque nostrum anima — usque ad diem iudicii“, *c*) eller om vi därefter skola inträda i pinans rum: “an posthac intremus in cruciatus“. Frågan är här icke den, som orden närmast synes angifva, huruvida människans själ går mot pina eller mot frid; satsen bör ses från Esras förutsättning, att hans egen slutliga lott blir pinan. Och ifrån den synpunkten frågar han: kommer denna pinan att inträda genast efter döden, “aut amodo cruciabimur“, eller får jag före domen åtnjuta en tid af frid, “si conservabimur in requie“. I vers 76 ändras s. a. s. frågeställningen, så att ett nytt alternativ tillkommer, nämligen en lön, som inträder vid den stora domen; detta ligger ju i textens ord, att Esra icke behöfver räkna sig till dem som (vid domen) skola gå till pinan. Om man sålunda tillägger detta alternativ till den armeniska textens formulering (se ofvan), så rör sig ju frågan om följande: skall människans själ befinna sig i pinans (resp. fridens) rum under tiden mellan döden och domen, eller skall den först “posthac“, d. v. s. “post diem iudicii“, inträda i pinans (resp. fridens) rum?

När man på detta sätt sökt skarpare formulera frågan, torde framgå, hvilket betydande intresse den har i religionshistoriskt afseende.

[1] I fråga om detta bortses ju från olika uppfattningar *inom* judendomen.

kommer först vid den yttersta domen, men icke omedelbart efter döden.

Huru svarar nu Esra själf på den fråga han sålunda uppställt? Svaret blir, att de rättfärdiga skola före domen genomlefva en sjufaldig glädje, men de orättfärdiga en sjufaldig pina, och denna mellantid bestämmes till sju dagar. Sedan Esra beskrifvit denna sjufaldiga glädje och pina, sammanfattar han, 7: 100, frågan sålunda: "Ergo dabitur tempus (d. v. s. mellantillstånd) animabus, postquam separatae fuerint de corporibus, ut videant de quo mihi dixisti?" Svar: "septem diebus erit libertas earum, ut videant septem diebus, qui praedicti sunt sermones, et postea congregabuntur in habitaculis suis".

Här möter oss genast det religionshistoriska specialproblemet om ursprunget till denna föreställning om de *sju dagarna*, som mellantillståndet skall vara.

Kommentarerna nöja sig med att påpeka svårigheten. *Charles* och *Box*[1]: "The origine of the idea of seven days' freedom being given to the soul immediately after death is obscure. It probable depends upon some primitive tradition". *Gunkel*[2]: "Warum gerade sieben Tage, wird hier nicht gesagt; man hat allen Grund, hierin eine Tradition zu sehen, deren Herkunft einstweilen dunkel ist. Ähnliches bei Plato". Gunkel påpekar[3], att föreställningen om den sjufaldiga fröjden och pinan torde sammanhänga med den i judendomen vanliga babyloniska traditionen om sju himlar och sju helveten, i hvilka de döda genomgå sju grader af salighet eller pina. Men detta behöfde ju icke nödvändigt kombineras med tidsbestämningen "sju dagar". *Bousset*[4] — hvarom mera här nedan — påpekar att

---

[1] *Charles*, anf. arb., s. 589. *Box*, anf. arb., s. 153.
[2] *Kautzsch*, anf. arb., s. 376.
[3] D:o, d:o s. 374.
[4] *Bousset*, anf. arb., s. 341—2, not.

"en undersökning af denna tankekomplex vore mycket viktig". — För egen del ville förf. svara på följande sätt:

Denna Esras tidsbestämning om de sju dagarna anknyter sig till en gammalisraelitisk tradition. I det föregående har nämligen antagits, att inom Israel fortlefvat en folklig parallelteori om själens existens[1] — om också endast som en skenexistens — antingen i šeôl eller i omedelbar närhet af den döda kroppen על־נפש מת לא תבא. Denna senare tid har måhända tänkts vara sju dagar, eftersom sorgetiden varade sju dagar, t. ex. Gen. 50: 10, I Sam. 31: 13. I den senare traditionen begrät man den döda i tre dagar, under det att sorgen varade sju dagar[2]. Under denna tid, tre eller sju dagar — hvilken måhända från början betecknade tiden mellan döden och begrafningen? — har kanske enligt den äldre folkliga parallelföreställningen, själen tänkts uppehålla sig i närheten af kroppen, således ett slags mellantillstånd i miniatyr. Denna folkliga föreställning har kunnat af Esras tidehvarf användas som en anknytningspunkt för det nya innehållet. Om detta antagande är riktigt, så borde emellertid både traditionen om de sju dagarna och om de tre dagarna återfinnas. Och *Bousset*, anf. st., har påpekat, att på några ställen, t. ex. Test. Hiob c. 53, Test. Abraham, c. 20, angifves tiden till tre dagar, men däremot i Vita Adae till sju dagar. Båda traditionerna ha sålunda användts. Frågas nu, hvarför Esra användt sig af denna sjudagarstradition, torde kunna besvaras med ledning af nyssnämnda Vita Adae. *Bousset* har fäst uppmärksamheten vid, att βίος Ἀδάμ 43 ger uttryck åt sjudagarstraditionen, sålunda: "Mer än sex dagar skolen I icke sörja, utan hvila och gläd dig på den sjunde dagen; ty på denna glädja sig Gud

[1] Se sid. 3, 8 f.

[2] Till stöd härför åberopas *Schwally*, Das Leben nach dem Tode etc., 1892, sid. 41, not.

och vi änglar med den rättfärdiga, från jorden bortgångna själen". Men nu utgå vi i stället från motsvarande ställe i Vita Adae 51, så lydande[1]: "Du skall icke sörja dina döda längre än sex dagar; ty hvilan på den sjunde dagen är ett tecken på uppståndelsen i den kommande tidsåldern, och på sjunde dagen har Herren hvilat från alla sina verk". Där ges sålunda en förklaring till, att sorgetiden skall vara en sjudagarsperiod; den sjunde dagen är visserligen ingen sorgedag, men den inräknas i perioden. Och denna sjunde dag är sålunda symbolen af uppståndelsedagen. Däraf följer, att de föregående sex dagarna väl fattas såsom symboler af den tid, som ligger mellan döden och uppståndelsen. Och denna period angifves uttryckligen vara i öfverensstämmelse med skapelsens sjudagarsperiod. Såsom världen blef till genom en sjudagarsperiod, så skall människosjälen gå från jordelifvet till sitt slutliga öde genom en period på likaledes sju dagar. Tanken har anknutit sig till den traditionella sorgetiden af sju dagar, men Esra inlägger i densamma ett annat innehåll. För människosjälen gäller således samma sjudagarsperiod, som gällde för världens skapelse, ty ändtid = urtid, τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.

Med ledning häraf återgå vi till Esra. — Äfven för honom har världen blifvit skapad på sju dagar, 6: 38 f., och skapelsen är till för människans skull, 6: 55. Hela tillvaron når sin höjdpunkt i människans skapelse, således: människans skapelse, d. v. s. insättande i denna äonen tänkes ske i en sjudagarsperiod (den sjunde dagen måste ju räknas med till perioden, enligt Genesisberättelsen). Då vidare τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα, är en grundregel för apokalyptiken, så fordrar konsekvensen, att människans återinträdande i den eviga äonen från den nuvarande äonen äfvenledes sker i en liknande sju-

[1] Se *Kautzsch*, Die Apokryphen etc., II, s. 528.

dagarsperiod, eftersom nämligen, enligt Vita Adae, denna senare period direkt motsvarar skapelseperioden. — Detta kan ytterligare belysas i anslutning till en tankegång, som förut blifvit omtalad. Adam står för Esra såsom den första människan, hvilken genom sin öfverträdelse af budet dragit döden öfver sina efterkommande. Han är en individuell person, men han är på samma gång typen för hela tillvaron; hans fall är då uttrycket för hela tillvarons öfvergång från den stora äonen ned i "hoc corruptum saeculum". Då är hela världsskapelsen en successivt, under sju dagar, skeende nedflyttning af tillvaron från den högre till den lägre äonen. Sammalunda måste, då urtiden = ändtiden, dess återvändande till den högre äonen ske under en successivt förlöpande period, således = sju dagar. Fasthålles därvid Adams individuella drag, så måste den enskilda människosjälens återvändande till den stora äonen ske på sju dagar, på samma sätt som Adams inträdande däri tänktes försiggå under en lika lång period (ty de föregående dagarnas skapelseakt är förberedelse till människans skapelse: "quia propter nos creasti primogenitum saeculum", 6: 55). Fattas åter Adam i sin universiellt-kosmologiska betydelse, så skall hela världstillvaron återvända till den stora äonen på en tid af sju dagar, på samma sätt nämligen, som Adam-Kosmos gick från den stora äonen till den förgängliga äonen under en sjudagarsperiod.

Är nu denna kombination riktig, så borde hos Esra båda dessa tankebanor återfinnas, nämligen dels, att hela tillvaron återvänder från den nuvarande äonen till den eviga under en sjudagarsperiod, dels ock att människan, d. v. s. den individuella människosjälen, likaledes genomlöper samma sjudagarsperiod. Detta bekräftas också på ett slående sätt af Esra. Dels är nämligen det *individuella* mellantillståndet angifvet till sju dagar i nyssnämnda ställe 7: 101:

"Septum diebus erit libertas earum, ut videant septem diebus, qui praedicti sunt sermones et postea congregabuntur" etc.

Dels är det *kosmologiska* mellantillståndet angifvet omfatta sju dagar, 7: 30:

"Convertetur saeculum in antiquum silentium diebus septem, sicut in prioribus initiis".

Med detta är angifvet, på hvad grund Esra har upptagit denna sjudagarstradition vid sitt bestämmande af mellantillståndet. Det förefaller sålunda närmast vara en inomjudisk utveckling, hvarför man icke torde behöfva tillgripa blotta siffer-paralleler från Platon eller från Babylonien (*Gunkel*), eller allenast konstatera frågans svårighet (*Charles*, *Box*). Dock måste naturligtvis den möjligheten erkännas, att det babyloniska kulturelementet, i hvilket sjutalet ju ofta förekommer, här spelat in. Äfven om så varit, torde ofvanstående kombination dock ha uppvisat, att detta element blifvit af Esra inarbetadt i ett jämförelsevis självständigt system. Med andra ord: den frågan är besvarad, hvarför Esra öfverhufvud upptagit detta främmande element. Och den världsbild, som på detta sätt framgår ur Esras bok, utmärker sig onekligen för inre konsekvens.

Efter denna specialfråga om sjudagarsperioden, återgå vi till innehållet i denna föreställning, sådan den föreligger 7: 75 f. I betraktande af ställets vikt må först en kort exposé lämnas öfver detsamma:

När budet från den Högste utgår, att människan skall dö, och anden skiljer sig från kroppen och återvänder till Den, som har gifvit den, "för att tillbedja inför den Högstes härlighet" (angående detta uttryck se i det följande!), så gå de ogudaktigas själar icke in i sina hvilokamrar, "in habitationes", utan måste irra omkring, under ständig klagan och sorg, i sjufaldig

pina. Den första pinan är, att de ha föraktat Guds lag, den andra, att de ej mer kunna göra bättring; den tredje, att de se den lön, som är bevarad åt dem, som hafva trott den Högstes vittnesbörd; den fjärde, att de se den pina, som är beredd åt dem själfva vid tidens ända; den femte, att de se, huru änglar i stor frid, "cum silentio magno", bevaka de andras boningar; den sjätte, att de se den pina, som genast skall öfvergå dem, "videntes quam amodo de eis pertransientem cruciamentum"; den sjunde, att de förgås af skam, förtäras af ångest och förintas af fruktan, då de se den Högstes härlighet, mot hvilken de under sitt lif hafva syndat, och inför hvilken de på den yttersta dagen skola dömas.

De rättfärdiga åter skola efter döden gå mot en sjufaldig glädje, sedan de först med jubel skådat Dens härlighet, som upptager dem till sig. Den första glädjen är, att de hafva kämpat en svår strid för att besegra den medfödda onda begärelsen, "ut vincerent conplasmatum cogitamentum malum", att icke denna skulle förföra dem från lifvet till döden; den andra, att de se den förvirring, "complicatio", i hvilken de ogudaktigas själar vandra omkring, och de straff, som vänta dessa; den tredje, att de se det vittnesbörd, som deras skapare gifver dem, nämligen att de hafva hållit den lag, som blifvit dem anförtrodd; den fjärde, att de känna den frid[1], som de skola få åtnjuta, när de äro församlade i sina hvilorum, "in promptuariis eorum", samt att de se den härlighet, som väntar dem vid tidens slut; den femte, att de få jubla öfver att ha undkommit förgängligheten och få ärfva den tillkommande världen, samt att de få se ned på den trängselns och mödans tid, från hvilken de nu äro befriade, och på den frihetens

[1] Denna frid eller hvila är ju det högsta goda äfven för den utpräglade hellenismen. Så t. ex. Philo, De profug. I, 572: Τρόφιμον γὰρ καὶ ἀπόλαυστον μόνον ἡ ἐν θεῷ ἀνάπαυσις, τὸ μέγιστον ἀγαθὸν περιποιοῦσα, τὴν ἀπόλεμον εἰρήνην.

plats, som de skola få ärfva i salig odödlighet; den sjätte, att de se, huru deras anleten en gång skola lysa som solen, och huru de nu skola likna stjärnornas glans, fria från förgängligheten; den sjunde, att de med tillförsikt få jubla, och hysa en säker förtröstan och utan fruktan glädjas, ty de ila att skåda Hans anlete, som de under lifvet hafva tjänat, och af hvilken de skola få mottaga sin härliga lön.

Denna sjufaldiga pina och fröjd synes vara tänkt såsom en gradvis skeende förstärkning af tillståndet. Den sjunde dagens pina och fröjd består däri, att de då få skåda den Högstes anlete, vare sig med skräck eller jubel. Beskrifningen kulminerar tydligen häri; dock blir gradationen inom de föregående sex dagarna knappast märkbar; det blir snarare en viss monoton upprepning. Men ett genomgående drag i skildringen är dess betonande af det etiskt-religiösa ansvaret. Eskatologien är icke metafysisk, utan religiös, och ser sitt föremål från frihetens och ansvarets synpunkt. Och detta drag är ett arf från Israel, som judendomen ingalunda velat släppa. Ett annat drag i denna skildring är äfven den starka individualismen. De själar, som genomgå den sjufaldiga fröjden, äro isolerade, och ha ingen samhörighet med sitt folk; på de sju dagarna känna de ingen fröjd öfver folkets välgång, öfver Israels uppresande eller hedningarnas tillintetgörande eller andra dithörande drag, som eljest brukar ingå i Israels framtidshopp. Äfven bandet mellan fäder och barn o. s. v., hvarpå Israel lagt stor vikt, synes vara slitet. Hvarje form af jordisk samhörighet synes vara upphäfd, eftersom icke en antydan lämnas, att detta ingår i den sjufaldiga glädjen. Denna individualistiska grundåskådning är ett gemensamt drag i den hellenistiska kulturvärlden. De grekiska mysteriereligionerna "wenden sich fast ohne Unterschied des Stammes und der Nation an den einzelnen, sie wollen dem einzelnen etwas bieten, ihm Glück und Sicher-

heit seines Lebens im Diesseits, vor allem aber im Jenseits garantieren. — Überall hört der Glaube auf, Sache einer lebendigen Gemeinschaft zu sein, überall wird er zur Angelegenheit der einzelnen und kleiner, mehr oder minder zufällig zusammengewürfelter Kreise“[1]. Detta individualistiska drag hos Esra behöfver naturligtvis icke fattas såsom en direkt följd af hellenistiskt inflytande, då äfven inom Israels senare utveckling liknande tendenser funnos, men den hellenistiska inverkan har ju kunnat än tydligare prononcera denna tanke. I hvarje fall är det eskatologiska framtidperspektivet hos Esra 7: 75 f. afgjordt individualistiskt, och går i andra banor än det nationellt eskatologiska hoppet om återförandet af de tio stammarna ur deras förskingring till ett jordiskt Messiasrike, hvarom äfven Esra talar kap. 13: 39 f.

Enligt denna inidvidualistiska skildring tänkes människosjälen efter döden genomgå en tidsperiod af sjufaldig pina eller fröjd, allt efter hvars och ens etiskt-religiösa kvalifikationer. Innan Esra kommer till beskrifningen häraf, är emellertid en sats inskjuten, som i sammanhanget synes dunkel; i 7: 78 säges nämligen, att människan skall efter döden först tillbedja inför den Högstes härlighet: “adorare gloriam Altissimi primum“[2]. Och efter detta tillbedjande få själarna gå till sin

---

[1] *Bousset*, anf. arb., sid. 334.

[2] Latinska texten lyder: “Quando profectus fuerit terminus sententiae ab Altissimo, ut homo moriatur, recedente inspiratione de corpore, ut dimittatur iterum ad eum, qui dedit, adorare gloriam Altissimi primum“. Denna infinitiv är ganska oklar; den synes angifva ändamålet med själens återvändande till Den, som har gifvit den. Men sker verkligen någon “adoratio“ då? Den sista dagens fröjd skulle ju vara att få skåda Guds anlete, således att “adorare“. Eller anger infinitiven endast det allmänna ändamålet med dödsbudet, så att denna “adoratio“ sker först *efter* den sjufaldiga glädjen? Af vikt vore ju att få veta, huruvida alla själar, således äfven de ogudaktigas, verkligen tillbedja Gud omedelbart efter döden, och således före den sjufaldiga glädjen (pinan). Den latinska formen synes

olika lott, antingen sjufaldig pina eller sjufaldig fröjd. Det första momentet efter döden är sålunda lika för alla, nämligen att de inställas inför Gud och tillbedja Hans härlighet; och den därefter inträdande skillnaden mellan dem måste väl tänkas bero på en Guds dom öfver de bägge slagen af människor. Alltså synes i dessa ord ligga antagandet af en domsakt, som sker redan omedelbart efter döden. Och denna dom är icke den yttersta domen, ty denna senare tänkes ju såsom en hela människosläktet omfattande universell och definitiv domsakt. Och i samma textsammanhang säger Esra också uttryckligen, att den yttersta domen skall komma: De skola dömas af den Högste på den yttersta dagen, "coram quem incipient in novissimis temporibus iudicari", 7: 87. Det är sålunda tvenne olika domsakter, som här tänkas ske, en individuell omedelbart efter döden, och en universell på den yttersta dagen, "novissimis temporibus". Men denna senare nämnes allenast i förbigående, därför att synpunkten i denna textafdelning var individualistisk; när sålunda denna yttersta dag omtalas, sker det utan att särskildt omnämna dess universella omfattning, ehuru detta i fortsättningen omnämnes, v. 113.

Efter detta tillbedjande och denna första dom gå själarna mot olika öden. De orättfärdigas öde bestå i att icke få ingå

---

i denna punkt rätt oviss. Däremot säga både den syriska, den etiopiska och de bägge arab. texterna bestämdt, att själen efter dödsbudet först tillbeder den Högstes härlighet, således före sjudagarsperioden. Arab.II beskrifver t. o. m. denna "adoratio" noggrannare: "När den Högste har befallt, att själen skall utgå ur kroppen, så kastar den sig först ned inför Hans tron och prisar Herren".

Möjligt är nog, att dessa texter peka tillbaka på ett ursprungligt grekiskt προσκυνεῖ, hvilket af latinska öfversättningen lästs såsom προσκυνεῖν, hvarför den riktiga latinska texten borde ha varit "adorat" i st. f. "adorare". I sådant fall förklara texterna enstämmigt (med undantag af armen. texten, som saknar detta moment), att redan omedelbart efter döden, således före sjudagarsperioden, ett tillbedjande af den Högste verkligen sker.

i sina hvilokamrar, “in habitationes non ingredientur“, utan nödgas irra omkring under ständig suckan och sorg. Detta kringirrande sker då i en sjufaldig pina. Få de därefter ingå “in habitationes“? På den frågan ger Esra icke något bestämdt svar. Den sjunde dagens pina består däri, att de måste skåda den Högstes härlighet, mot hvilken de i sitt lif hafva syndat, och af hvilken de på den yttersta dagen skola dömas. Men något vidare upplyser icke texten om deras öde. Man kan ju tänka sig, att äfven fortfarande det ordet gäller om dem: “in habitationes non ingredientur“. Ty i det föregående har ju detta stått såsom en allmän beskrifning af deras framtida lott. Och då den sjufaldiga pinan väl tänkes öka i intensitet för att likasom kulminera i den sjunde dagens nödtvungna åskådande af den Högstes härlighet, så borde väl icke pinan därefter förbytas i den frid, som ligger uttryckt i ingåendet i hvilokamrarna. Eftersom nämligen deras straff består i att icke få ingå i hvilokamrarna, borde väl detta moment icke få någonsin ingå i deras lif efter döden. Då kunde man i stället tänka sig, att de ogudaktigas själar få kvarblifva i den sjunde dagens pina ända till den yttersta dagen. I fortsättningen v. 100—101, som synes vara menad som en sammanfattning af hela den föregående beskrifningen, säges: Därefter skola de (själarna) församlas i sina kamrar, “postea congregabuntur in habitaculis suis“. Men orden angifva icke med säkerhet, huruvida detta gäller allas själar, således äfven de ogudaktigas, eller endast de rättfärdigas. Närmast synes det ligga, att låta detta församlande i boningarna gälla alla, ehuru detta medför den svårigheten, att man till v. 87 måste tänka sig en hvilotid för de ogudaktigas själar mellan den sjunde dagens åskådande af den Högstes härlighet och till den yttersta dagen “novissimis temporibus“. På denna punkt torde man sålunda kunna konstatera en viss oklarhet.

Frågar man så, huru de rättfärdigas själar efter döden få sitt öde gestaltadt, så bestämmes detta till en början sålunda: Först skåda de med högljudt jubel Dens härlighet, som tager dem till sig[1], "imprimis vident cum exultatione multa gloriam eius, qui suscipit eas" (h. e. animas), ty de få åtnjuta frid i sjufaldigt mått, "requiescent enim per septem ordines", v. 91[2]. Detta synes då närmast motsvara parallelbeskrifningen om de ogudaktiga: de få icke ingå i sina hvilokamrar, v. 80. Om nu de ogudaktigas lott åtminstone under de sju dagarna är att icke få ingå i hvilokamrarna, så borde de rättfärdigas lott vara motsatsen. Och då vidare denna i v. 90 beskrifves såsom ett skådande af Guds härlighet, så borde detta vara likbetydande med, att de då redan ingått "in habitaculis". Men likafullt förklaras i v. 101, att först kommer sjudagarsperioden, och att de först sedan få ingå i hvilokamrarna, "*postea* congregabuntur in habitaculis". Häraf torde framgå, att det måste ligga en viss vikt vid bestämmandet af, hvilka föreställningar egentligen äro knutna vid uttrycket "habitacula".

Men därförut må påpekas, att beskrifningen öfver de rättfärdigas sjufaldiga glädje är märklig framförallt genom något, som *icke* ingår i densamma. Det gifves nämligen här icke någon antydan om den glädje, de känna öfver att de en gång "novissimis temporibus" skola uppstå. Eljest hade ju detta legat rätt nära till hands, om öfverhufvud Esra på nu behand-

---

[1] Jfr Jesu ord: "Saliga äro de renhjärtade, ty de skola *se Gud*". Jfr ock I Joh. 3: 1—4.

[2] *Gunkel*, anf. arb. sid. 375, öfversätter: "dann gehen sie in die Ruhe ein" etc.; men i texten står "enim". Enligt lat. texten är väl detta ord en explikation af det föregående, således: de skola se Guds härlighet, nämligen att de skola få åtnjuta frid i sjufaldigt mått. Enligt G:s öfversättning skulle de först få se Guds härlighet, och därefter få gå till den sjufaldiga fröjden. Textens mening är väl, att detta skådande af Guds härlighet varar genom hela sjudagarsperioden, och icke är ett till tiden föregående moment.

lade ställe haft intresse för detta moment. I beskrifningen öfver glädjen råder onekligen en viss enformighet; meningen har väl varit, att de sju dagarna skulle uttrycka en alltmer stegrad intensitet i fråga om de rättfärdigas salighet, men det förefaller, som om det varit förenadt med en viss svårighet att variera beskrifningen häraf. Och då borde ju uppståndelsetanken ha intagit ett rum, äfven om det skett t. o. m. i förbigående. Men då denna tanke, som ju i judendomens åskådning varit af största betydelse, i detta sammanhang icke med ett ord omnämnes, är man nog berättigad till den slutsatsen, att uppståndelsebegreppet icke ingick i den religiösa tankevärld, som detta ställe i Esra afspeglar. Och detta argumentum e silentio kan äfven positivt förstärkas på följande sätt:

Döden är, 7: 88, beskrifven såsom en själens skilsmässa "a vaso corruptibili". Kroppsligheten är då att betrakta såsom ett hinder eller ett fängelse för själen [1]. Den femte dagens fröjd angifves, v. 96, vara den, att själarna få glädjas öfver att ha undflytt förgängligheten, "exultantes, quomodo corruptibile effugerunt nunc". Eftersom således i v. 88 kroppen anses såsom "vasum corruptibile", och de rättfärdigas glädje i v. 96 består i att hafva undflytt allt "corruptibile", måste denna glädje äfven innebära en glädje öfver att vara befriade från kroppen. Från rent judisk synpunkt borde ju glädjen snarare bestå i hoppet, att den döda kroppen en gång skulle uppstå, under det att texten i verkligheten säger alldeles tvärtom. Kroppen hör till den förgängliga världen, och själen glädes att vara befriad från hela denna förgängliga värld och således också från kroppen. Ifrågavarande verser 88, 96 ge sålunda uppenbart vid handen, att Esras tankegång på detta ställe icke har någon beröring med den judiska uppståndelseläran. Det kunde visserligen invändas, att en antydan härtill funnes

[1] Jfr sid. 150.

v. 97, där den sjätte fröjden angifves vara, att de få se, huru deras anlete en gång skall lysa som solen, och de blifva lika stjärnornas glans. Men detta behöfver icke vara annat än en bild för att uttrycka själens fullkomliga frihet från alla jordiska band. Liknande bilder om sol och stjärnor äro ju synnerligen vanliga i det apokalyptiska språkbruket, och äro väl sannolikt af persiskt-babyloniskt ursprung. I hvarje fall är uttrycket alltför obestämdt för att därå bygga några slutsatser om uppståndelsetrons befintlighet, då hela textsammanhanget pekar i alldeles annan riktning.

När så själarna genomgått denna sjufaldiga glädje, skola de församlas i sina hvilokamrar, v. 101. Och därefter? Man väntar ju att här få höra en beskrifning på domen. Och det följande talar nog om domen, men på sådant sätt, att dess sammanhang med den föregående sjudagarsperioden och ingåendet i hvilokamrarna synes dunkel. Esra inleder nämligen talet om domen med en fråga, som icke behandlar domens sammanhang med de tvenne föregående momenten. Hans intresse är i stället riktadt på, huruvida de rättfärdigas bön för de ogudaktiga gäller på domens dag, "si in die iudicii iusti impios excusare poterint vel deprecari pro eis Altissimum". Härpå får Esra ett svar, som medelst en i sin enkelhet verkligt träffande bild, formulerar det individuella ansvaret på skarpast möjliga sätt: Likasom ingen fader kan sända sin son, eller någon son sin fader, eller någon husbonde sin tjänare, eller någon vän sin kamrat, att i sitt ställe vara sjuk eller sofva eller äta eller blifva frisk[1], så skall heller ingen kunna bedja för en annan, eller lägga sin egen börda på sin nästa[2], ty de skola då alla bära, hvar och en sina egna synder eller sina

---

[1] De olika texterna vackla i själfva ordalagen.
[2] Enligt etiop. texten.

egna orättfärdigheter, "omnes enim portabunt unusquisque tunc iniustitias suas aut iustitias". När Esra häremot i fortsättningen hänvisar till de historiska exemplen, att förböner för andra dock haft verkan, t. ex. Abrahams för Sodom, Hiskia för folket i Sanheribs dagar o. s. v., så får han det svaret, att den tidliga världens ordning är en annan än den, som gäller i den eviga världen. Dualismen mellan de båda världarna är tydligen genomgående. Och gränsen mellan de båda världarna är domen, ty domens dag är änden på denna värld och begynnelsen på den kommande eviga världen, "dies enim iudicii erit finis temporis huius et initium futuri immortalis temporis", 7: 113. Således framgår af detta, att hufvudvikten i fråga om domen ligger på det individuella ansvar, som då skall utkräfvas, och i förbigående angifves äfven domens kosmologiska betydelse, såsom varande den närvarande världens undergång och den eviga världens begynnelse. Denna dom tänkes väl omfatta både de rättfärdiga och de orättfärdiga. Om de senare står ju, v. 87, uttryckligen angifvet, att de skola dömas af den Högste på den yttersta dagen; om de rättfärdiga är detta visserligen icke direkt utsagdt, men synes framgå af v. 102, där det ifrågasättes, huruvida deras förbön för andra skall gälla; alltså är väl meningen, att de skola vara tillstädes vid domen, och sannolikt också föremål för densamma.

Söker man nu till en helhetsbild samla detta ställe, kap. 7: 75—115, synes man få följande eskatologiska schema: 1) döden, "separatio a vaso corruptibili", 2) tillbedjan inför den Högstes härlighet, "adorat gloriam Altissimi", samt en i sammanhang härmed stående preliminär domsakt, 3) en sjudagarsperiod, som i stort sedt är för de orättfärdiga ett kringirrande utan att få inkomma i hvilokamrarna, och för de rättfärdiga ett skådande af Guds härlighet, 4) en hvila i hvilokamrarna, "congregabuntur in habitaculis suis"; detta gäller åtminstone

de rättfärdiga[1], 5) den yttersta domen, utan att därvid omnämnes någon uppståndelse.

Den grundåskådning, som här träder oss till mötes, kan utan tvekan betecknas såsom starkt influerad af hellenismen. Själen skall omedelbart efter döden tillbedja inför den Högstes härlighet, den existerar således omedelbart efter döden i ännu rikare lif än på jorden. Lifvet i šeôl utmärker sig för en hög grad af intensitet; den äldre šeôl-föreställningen har undergått en betydlig förändring både i förhållande till den äldre folktron och till den vanliga apokalyptiska föreställningen. Šeôl är icke längre, som i folktron, något skuggornas rike, utan betecknar tvärtom ett högre mått af tillvaro än jordelifvet, samt är i hög grad etiskt-religiöst kvalificeradt. Begreppet har också i förhållande till den vanliga apokalyptiken undergått en förskjutning i spiritualiserande riktning: Den gamla rumsföreställningen, sådan den möter hos Henok, har knappast någon plats hos Esra, utan det är ett själens omedelbara förhållande till Gud, som däri tar sig uttryck. Mellantillståndet börjar med att själarna omedelbart inställas inför Gud, och det slutar med samma sak: antingen att de med skräck skåda Guds anlete "i ångest under domens förbidan", eller ock med jubel,

[1] Denna föreställning om de rättfärdigas "insamlande i sina boningar" har tydligen varit en ganska vanlig tanke. Vid nu behandlade periods början förekommer den äfven, Henok 81: 9: "De, som öfva rättfärdighet, skola dö på grund af de onda människornas gärningar och skola *insamlas* på grund af de gudlösas handlingar". Sannolikt motsvaras detta Henoks ord "insamlas", äfvensom Esras "congregabuntur", af ett ursprungligt verb אסף, samla. Om så är, hvilket ju förefaller sannolikt, kan man se en begynnelse till samma föreställning redan i äldre tid, t. ex. hos Jesaja kap. 57: 1: אנשי־חסד נאספים ... מפני הרעה נאסף הצדיק׃, de rättfärdiga församlas . . . den rättfärdige samlas in, d. v. s. försvinner på grund af ondskan. I Genesis användes verbet konstant, "samlas till sina fäder, till sitt folk", t. ex. Gen. 49: 29: ויאמר אלהם אני נאסף אל־עמי׃; jfr Num. 20: 26: אהרן יאסף ומת שם׃ Se härom sid. 6.

"festinant videre vultum eius, a quo incipiunt gloriosi mercedem recipere". Det är det religiösa förhållandet mellan Gud och människan, som har tagit öfverhand öfver de mera massiva šeôl-föreställningarna. Hela denna tankegång om själens omedelbara tillvaro efter döden är säkerligen sengrekisk, liksom också antagandet af saligheten såsom bestående i skådandet af Gud har sin motsvarighet i samma världsåskådnings θεωρία τῶν θείων (jfr dock Ex. 33: 18 f.). Åt samma håll pekar äfven det spiritualiserande draget i uppfattningen af tillståndet efter döden tillika med frånvaron af den speciellt judiska uppståndelsetron.

Men å andra sidan är åskådningen icke enhetlig. Detta träder först i dagen i fråga om domen. När själarna redan omedelbart efter döden, eller åtminstone efter sitt tillbedjande af den Högstes härlighet få sitt eskatologiska öde bestämdt, så är ju härmed den på etiskt-religiösa motiv byggda domen allaredan verkställd, och den senare domen skulle då för individen allenast utgöra en bekräftelse på den första domen. Den yttersta domen innebär icke något moment af lifgifvande, ty själen tänkes ju ha en immanent ἀθανασία, eftersom den lefver omedelbart efter döden. Med antagande af denna ἀθανασία kan den sista domen icke vara förenad med någon uppväckelse af de döda, likasom den sista domshandlingen heller icke är nödvändig. Och den utpräglade hellenismen i Alexandria känner ju följdriktigt icke detta begrepp om uppståndelse och dom. Esras beskrifning af den sjufaldiga pinan och glädjen slutar ju på sjunde dagen med en pina och glädje, som icke kan tänkas större, nämligen skådandet af Gud. Och där skulle med konsekvent hellenistisk tankegång beskrifningen ha kunnat sluta. Men härtill fogar sig en, om också föga markerad, föreställning om den yttersta domen. Då det emellertid af angifna skäl var förenadt med en viss svårighet att från de hellenistiska förutsättningarna kunna ge ett bestämdt innehåll åt

denna tanke, d. v. s. förklara, hvad den yttersta domen egentligen skulle betyda för individen, som ju redan fått sitt öde bestämdt, så glider framställningen om domen öfver dels till dennas etiskt individuella betydelse, dels ock till dess kosmologiska betydelse. I förra afseendet håller sig ju Esra, såsom förut uppvisats, till domen såsom tecknet på individens religiösa ansvar; från den senare synpunkten är domen gränslinjen mellan denna världen och den eviga världen. Och härmed undgick Esra den frågan, hvad denna yttersta dom egentligen betydde för individen, och hvilken plats den borde intaga i dennes eskatologiska utveckling. Detta innebär naturligtvis en viss omkastning af synpunkter från den individualistiska till den kosmologiska och är ju också förenad med inre motsägelser, men vittnar också om en betydande reflexionens styrka, förenad med den varmaste religiösa innerlighet och utprägladt etiskt allvar. — På detta sätt lyckades Esra förena med hvarandra det hellenistiska ἀθανασία-begreppet med den judiska domsföreställningen, och öfverskylde svårigheterna genom att i denna senare föreställning särskildt betona de synpunkter, som stodo i minsta motsats mot den hellenistiska ἀθανασία.

Men nu kvarstår fortfarande ett moment, som ökar svårigheterna. Ty i det eskatologiska schemat (se ofvan) ingår äfven, att själarna skola församlas till sina hvilokamrar, "congregabuntur in habitaculis suis". Och detta gäller åtminstone om de rättfärdigas själar. Nu är ju de orättfärdigas lott i allmänhet angifven så, att de icke skola få ingå i sina hvilokamrar, "in habitationes non ingredientur", v. 80, och detta gäller i hvarje fall under sjudagarspinan. Då kunde man ju tänka sig den möjligheten, att de rättfärdigas själar skulle redan under sin motsvarande sjudagarsperiod befinna sig "in habitaculis suis"; i sådant fall vore meningen med v. 101, "postea congregabuntur in habitaculis suis", att de efter sin

sjufaldiga glädje få i frid kvarblifva i sina boningar. Huru härmed förhåller sig, är af textens ordalydelse icke fullt klart. Ej heller nämnes där något om de dödas tillstånd under denna vistelse i hvilokamrarna, d. v. s. om den art af lif, som de där äga. Längden af deras vistelse därstädes omnämnes ej heller. Särskildt hade det varit af intresse att veta, huruvida detta församlande i hvilokamrarna tänktes innebära en förändring i fråga om deras förutvarande tillstånd. De rättfärdigas tillstånd under den föregående tiden har ju kulminerat i den sjunde dagens glädje att få skåda Gud. Och då detta skådande af Gud väl innebär den högsta lycka, som i evigheten kan beskäras människan, "quo maius cogitari nequit", så kan i hvarje fall det efterföljande tillståndet icke betyda en stegrad intensitet i deras saliga tillstånd, utan måste väl vara en förminskning däraf, eller möjligen ett kvarblifvande vid den sjunde dagens intensitetsgrad. Men detta senare synes knappast ligga i orden, utan det förefaller, som om denna period mellan den sjunde dagen och den yttersta domen, då själarna bo i sina hvilorum, vore en tid af, om man så får säga, stillastående eller minskning af saligheten[1]. Och denna förbytes sedan, "novissimis temporibus", i den eviga världens fröjd.

Denna analys leder sålunda till ett ganska egendomligt resultat. Först har den rättfärdiges själ att genomgå ett mellantillstånd under sju dagar, som räknas från döden och t. o. m. den sjunde dagen, då den fulla saligheten är uppnådd genom skådandet af Gud. Vid denna senare punkt af själens eskatologiska utveckling har mellantillståndet upphört, därför att det eskatologiska hoppet då är i fullaste grad realiseradt.

---

[1] En af de arabiska versionerna (arab.[1]) beskrifver deras tillstånd sålunda, att "de skola ställas under noggrann bevakning". Tillståndet i dessa "habitacula" synes sålunda icke vara något kvarblifvande vid den sjunde dagens salighet.

Och där bortom behöfves icke vidare en dom för individen. Den yttersta domen skulle ju betyda den förgängliga världens slut, men detta kan icke ha någon betydelse för den individ, som allaredan är fri från denna värld och från kroppen, "a vaso corruptibili". Domen innebär ju vidare begynnelsen till den nya, eviga äonen; men detta synes heller icke ha någon betydelse för den frigjorda själen, eftersom den redan har fått tillträde till denna eviga värld; detta måste väl ligga däri, att de ha undsluppit förgängelsen, "exultantes, quomodo corruptibile effugerint nunc", v. 96. Och i denna beskrifning på "dies iudicii" får man icke indraga något nytt moment om "nya himlar och en ny jord", då texten därom ingenting har att säga. Och äfven om så vore, kunde detta näppeligen anses innebära någon förstärkning af de rättfärdigas salighetstillstånd. Ty detta är ju uttryckt med skådandet af Gud. Och från allmänt religiös synpunkt, således med bortseende från Esras föreställningar, är detta "visio Dei" väl höjdpunkten i det religiösa hoppet. Därbredvid inta "de nya himlarna och den nya jorden" en underordnad plats. I hvarje fall är detta moment icke af någon afgörande betydelse för ifrågavarande Esra-ställe, som går i individualistiska banor. — Alltså ha vi teorien om ett mellantillstånd, som sträcker sig från döden till sjudagarsperiodens slut. Och dennas slut är icke den yttersta domen, utan mellan den sjunde dagen och den yttersta domen går ett annat tillstånd, som betecknas med ordet "congregabuntur in habitaculis suis". Denna tidsperiod är icke bestämd till sin längd, men denna omständighet inverkar föga på saken. Ty själarnas tillstånd under denna tid måste väl betecknas såsom en förberedelse till den fullkomliga salighet, som skall komma dem till del på "dies iudicii". Begreppet mellantillstånd innebär väl en förberedelse till det eskatologiska slutmålet. Nu är ju, enligt föregående argumentering, detta slutmål allaredan upp-

nådt med den sjunde dagens skådande af Gud, hvadan detta mellantillstånd då måste tänkas ha upphört. Men här åter börjar ju för själen ett nytt tillstånd, eller en ny beredelsetid till slutmålets uppnående. Häraf följer ju, att Esra känner *två* mellantillstånd, det ena, som omfattar sjudagarsperioden, det andra, som betecknas af själarnas insamlande och förblifvande i hvilokamrarna. Och dessa två mellantillstånd kunna omöjligt anses höra ihop med hvarandra på ett organiskt sätt, därför att de ömsesidigt upphäfva hvarandra. Beviset för detta torde ligga i det föregående. —

Nu kan läsaren måhända anse, att förf. här förfarit med en viss ensidighet genom att uppvisa, att detta Esras eskatologiska schema är fullt af inre motsägelser, och att en dylik logisk synpunkt blir alltför formell i fråga om ett apokalyptiskt arbete, sådant som Esras. Men häremot invändes, att en dylik analys är nödvändig. Ty i den föregående argumenteringen ha vi utgått från det eskatologiska schema, som texten själf framställer, i den ordning, som där äger rum. Och de olika momenten i detta schema ha, i enlighet med texten, ställts i ett visst successivt sammanhang. Och därvid har uppvisats, att dessa moment icke öfverensstämma med hvarandra, utan tvärtom stå i skarp motsats mot hvarandra. Vore här fråga om en apokalyptisk förf. af t. ex. Henoks typ, kunde man ju möjligen godtaga ett sådant hopande af sinsemellan föga samstämmiga moment. Men ifråga om en tänkare af Esras rang torde detta vara uteslutet. Utan här föreligger ett nog så allvarligt försök att med hvarandra förena tvenne olika åskådningar, den judiska och den hellenistiska. Och att detta varit från Esras sida medvetet, framgår af den förändring, som han vidtar med den judiska läran om uppståndelsen och domen; ty för att den skulle kunna låta förena sig med den föregående hellenistiska uppfattningen, lät Esra uppståndelse-

tanken falla och upptog af domsbegreppet dess etiskt-religiösa ansvarsmoment, hvars individualistiska betydelse ju kunde förenas med den föregående framställningen, som ju likaledes höll sig på det individualistiska planet, samt upptog vidare af domsbegreppet dess kosmologiska moment, nämligen att domen är gränslinjen mellan de två världar, som ju äfven den hellenistiska åskådningen antog. Denna förändring, hvilken i betraktande af de tidshistoriska omständigheterna är af Esrabokens förf. utförd med ytterlig dialektisk skicklighet, möjliggjorde sålunda en kombination af dessa olika tankekedjor. Syntesens svaghet kom hufvudsakligen att framträda i det moment af schemat, som angifves af orden: "postea congregabuntur in habitaculis suis"; af denna anledning har ju ock den nu gjorda analysen särskildt lagt vikt vid denna punkt. Det är den judiska traditionen, som där visat sin makt, ty denna föreställning om själarnas vistelse i hvilokamrarna är säkerligen nära förbunden med Daniels ord: "De, som sofva under jordens stoft etc.", och: "Du Daniel, gå bort till dess änden kommer! Och du skall hvila dig och uppstå till din del vid dagarnes ända" (Dan. 12: 3, 13).

Den analys, som vi i det föregående försökt, har sålunda uppvisat, dels att inre motsägelser finnas inom Esras här föreliggande eskatologiska schema, dels ock att dessa inre motsägelser äro beroende på, att tvenne olika uppfattningssätt här mött hvarandra. Och den religionshistoriska uppgiften är att söka analytiskt klarlägga de olika moment, som Esra (säkerligen medvetet) sökt syntetiskt förena.

I sådant syfte erinras om det eskatologiska schema, som framgår ur Esra 7: 75—115; se sid. 225. I detta schema ha de olika momenten ställts i successiv följd, detta enligt textens egna ord. Och därvid har uppvisats, att denna sammanställning i själfva verket leder till antagande af *tvenne* mellantill-

stånd. Ställer man dessa tillsammans i en successiv följd, blir kombinationen rätt egendomlig. Förklaringen ligger väl däruti, att det här icke kan antagas en föreställning om tvenne olika mellantillstånd, utan snarare tvenne olika föreställningar om mellantillståndet. Och i sådant fall har analysen att söka åtskilja dessa tvenne olika föreställningskedjor från hvarandra. Det eskatologiska schemat bör sålunda förändras, så att momenten icke längre följa efter hvarandra i successiv följd, utan så, att de uppdelas på sina olika serier.

Enligt texten innehåller det eskatologiska schemat följande moment: 1) döden, 2) tillbedjan inför den Högstes härlighet samt en preliminär domsakt, 3) en sjudagarsperiod af pina eller glädje, 4) församlandet i hvilokamrarna, 5) den yttersta domen.

Uppdelas detta schema i sina religionshistoriska beståndsdelar, få vi följande serier:

Den hellenistiska: 1) döden, tänkt såsom en befrielse, "separatio a vaso corruptibili", 2) tillbedjan inför Gud samt dom, 3) sjudagarsperioden, hvilken 4) slutar med skådandet af Gud.

Den judiska: 1) döden, 2) vistelsen i hvilokamrarna, "in habitaculis" [1], 3) den yttersta domen, hvarvid dock den judiska uppståndelseföreställningen saknas.

Det är dessa tvenne serier, som ha bildat Esras religiösa tankevärld, och som han har sökt förena till en enhetlig eskatologisk framtidsbild. Denna syntes föreligger i nu behandlade

---

[1] Att detta moment är af judiskt ursprung, kan ses genom den sammanställning, som gjorts i noten sid. 226. Af denna framgår, att Esras uttryck "congregabuntur" torde direkt sammanhänga med det äldre israelitiska språkbruket "samlas till sina fäder" etc., hvilket uttryck i sin tur ligger mycket nära den äldre folkliga šeôlföreställningen. Uttrycket kan sålunda följas ända från Genesistraditionerna, samt öfver Henok till Esra, hvaraf torde framgå dess israelitiskt-judiska ursprung.

Esraställe, kap. 7: 75—115, och är här ofvan medelst analys upplöst i sina religionshistoriska faktorer.

Härtill må en anmärkning göras. I den hellenistiska serien ingår såsom andra momentet, att själen "adorat gloriam Altissimi". Såsom förut har uppvisats, torde här åsyftas alla själar, både orättfärdiga och rättfärdiga, därför att skilmässan mellan dessa båda kategorier inträder först efteråt. Det är en ganska egendomlig tanke, att allas själar skola i döden tillbedja Gud. I detta momentet åtminstone ha således Gud och människovärlden åter blifvit ett. Och därmed bör nu jämföras den likartade tankekedja, som möter oss på andra ställen: "Den Högste har icke velat, att människorna skulle gå förlorade", 8: 60, äfvensom att Gud har tiderna igenom bevarat Messias, "genom hvilken han vill förlossa skapelsen", 13: 26. Däri ligger uttryckt, att världens, och därmed också mänsklighetens, slutmål är att åter få träda fram inför den Högste. Och detta är den metafysiska tanken om den nuvarande världen såsom en nödvändig genomgångsform till det universella slutmålet. Och eftersom världsförloppet är af evighet förutbestämdt, "tunc cogitavi et facta sunt haec per me", 6: 6, så finns där knappast rum för den ändring i detta världsförlopp, som den mänskliga viljans missbruk däri synes åstadkomma. Från denna deterministiska eller fatalistiska världsåskådning, hvars hellenisende typ är tydlig, blir det konsekvent, att hela människosläktet samlas till Gud och tillbeder Honom. Men denna tanke korsades af det judiska ansvarsbegreppet, hvarför detta omedelbara tillbedjande af den Högstes härlighet kombinerades med föreställningen om sjudagarsperioden med dess skillnad mellan rättfärdiga och orättfärdiga. Den sjunde dagens pina består däri, att själarna då skola skåda Gud, med fruktan för domen. Men de äro sålunda fortfarande i ett visst förhållande till Gud. Denna lilla skiftning kan vara värd att uppmärk-

sammas; ty för rent judisk tankegång skulle de orättfärdiga, inclusive hedningarna, tillintetgöras eller kastas i Gehenna o. s. v. De skulle således vara skilda från Gud. Från synpunkten af hellenistisk metafysik åter skulle väl äfven de orättfärdiga få, i likhet med hela den förgängliga världen vända tillbaka till Gud (dock medgaf hellenismen på denna punkt åtskilliga variationer). — Ofvanstående vill emellertid endast påpeka, att de förut framställda serierna allenast äro att betrakta såsom hufvudtyper, men att analysen äfven kunde fortsättas inom dem.

En intressant parallel härtill må göras: I βίος 'Αδάμ 37 läses om Adams öde efter döden, att en af seraferna kom och lät honom tre gånger bada i den acherontiska sjön samt därefter inställde honom inför Guds ansikte. Därefter blef Adam af ärkeängeln Mikael förd till paradiset att där bida på domen. — Adam har ju genom sin synd dragit domen och döden öfver hela människovärlden (Esra 7: 118: "Ack, Adam, hvad har du gjort. Då du syndade, kom ditt fall icke endast öfver dig, utan äfven öfver oss, dina efterkommande"). Men syndaren Adams mellantillstånd innebär icke en allt intensivare grad af pina, så som Esra beskrifver den orättfärdiges eskatologiska öde, utan är ju en rening från hans skuld, för att han i detta sitt nya tillstånd skall kunna få återvända till Gud. Och öfver denna Adams öfverjordiska upprättelse jubla den eviga världens invånare: "Och alla änglar sjöngo en änglalofsång, förundrande sig öfver den förlåtelse, som blifvit gifven åt Adam," (anf. arb. k. 37). Enligt denna källa slutar sålunda äfven den *syndiga* människans lif efter döden, därmed att hon åter förenas med Gud, hvarifrån hon utgått. Kosmos, inclusive människovärlden, vänder tillbaka till sitt eviga ursprung med en metafysiskt-religiös nödvändighet. Detta är en hellenistisk, för att ej säga, hellensk, tanke. Ty anförda ställe ur denna pseud-

epigrafiska skrift röjer sitt beroende af grekiskt inflytande genom det draget, att Adam skall bada eller renas i den acherontiska sjön; äfven Platon känner i Phaidon τὴν λίμνην τὴν Ἀχερουσίαδα. Denna tanke om mellantillståndet såsom ett reningstillstånd och såsom en förberedelse till äfven den syndiga själens återförening med Gud, är på denna grund i βίος Ἀδάμ, klart hellenistisk. Samma tankegång röjes i här behandlade Esraställe däruti, att äfven de orättfärdigas själar skola efter den sjufaldiga pinan inställas inför Gud; deras förhållande till Gud är sålunda icke afbrutet. Men Esra har icke kunnat utföra tanken i så klart helleniserande form som förutnämnda arbete. På samma sätt låter Esra äfven de orättfärdigas mellantillstånd *börja* med ett tillbedjande af Gud. Men i denna helleniserande tankegång har det judiska ansvars- och frihetskrafvet inträngt, ehuru grundtypen är klart hellenistisk. Med ofvanstående har förf. således velat uppvisa, att ofvan angifna serier äro att betrakta allenast som hufvudtyper. —

I här ofvan behandlade Esraställe har den judiska tanken om uppståndelsen icke fått något rum. Men denna tanke finnes dock i Esrabokens religiösa tankevärld, ehuru på andra ställen. Härom läses kap. 7: 32: Och jorden gifver tillbaka dem, som sofva därinne, stoftet dem, som hafva sin boning i detta tysta rum, och kamrarna återlämna de själar, som äro dem anförtrodda:

"Et terra reddet, qui in ea dormiunt,
et pulvis, qui in eo silentio habitant,
et prumptuaria reddent, quae eis commendatae sunt animae".

Sammanhanget anger, att detta skall ske, sedan människosläktet dött och sedan urtidens tystnad hvilat öfver kaos i sju dagar. Själarna tänkas alltså inbegripna i det sofvande kosmos. Ty det måste väl anses bryta tankegången, om

Esra tänkte sig ett kosmos begrafvet i "antiquum silentium", men samtidigt människosjälarna vara därifrån undantagna. Under denna sjudagarsperiod ha de döda människorna sin plats i "jorden, stoftet och kamrarna". Och i dessa ord är ju tanken på grafven tydligt uttalad. Denna poetiska parallelisering mellan jorden och stoftet (ארץ och עפר) hänvisar ju tydligt till grafven såsom den döda kroppens hvilorum. Och när det i fortsättningen omedelbart talas om domen, så följer däraf, att dessa, som nu hvila i jorden och stoftet, först måste uppväckas. Ty om de fortfarande förblefve där, kunde ju ingen dom ske. Alltså måste texten här åsyfta människornas uppståndelse med orden: terra... pulvis reddet, promptuaria reddent". Och i nära anslutning till uppståndelsen följer den yttersta domen: "Et revelabitur Altissimus super sedem iudicii", v. 33.

Om nu häremot invändes, att uppståndelsen dock icke står bestämdt angifven i texten, så hänvisar förf. från den latinska till den armeniska texten, som icke lämnar något tvifvel möjligt: "Et omnes *suscitabuntur*, qui sepulti sunt in terra, voce Domini". Liknande äfven arab.[II]. Däraf framgår med all önskvärd tydlighet, att de dödas mellantillstånd består i hvilan i jorden, och att de därifrån skola uppväckas, samt slutligen att detta uppväckande sker "voce Domini". Det är sålunda icke här fråga om någon själens immanenta ἀθανασία, sådan som den omtalas i eller åtminstone ligger till grund för den eskatologiska skildringen i 7: 75 f. Själen kan efter döden få lif allenast genom ett omedelbart ingripande från Guds sida.

Ytterligare stödes detta af textens ord, som omtala, att då, d. v. s. på domens dag, skola paradiset och Gehenna etc. varda uppenbarade, "apparebit". Dessa platser ha ju visserligen förut funnits i en preexistent tillvaro, men först då skola de synas för människorna. I uppenbar motsats häremot för-

klaras i 7: 85, att de orättfärdigas själar skola på den femte pinodagen se "aliorum habitacula ab angelis conservari cum silentio magno", samt att, 7: 93, de rättfärdigas själar skola på den andra dagen se "complicationem, in quo vagantur impiorum animae et quae in eis manet punitio". Alltså få de rättfärdiga och de orättfärdiga redan före den slutliga domen se de olika orter, där de skola få sin slutliga lön och dom; detta betyder väl, att Gehenna och paradiset allaredan äro uppenbarade före domen. Men enligt den förra berättelsen blifva de uppenbarade, "apparent", först i sammanhang med den yttersta domen, då "Altissimus revelabitur super sedem iudicii", 7: 33.

Stycket 7: 32 f. lär alltså om människosjälens postexistens, att människan efter döden "sofver" eller "hvilar" i jorden, d.v.s. grafven, samt att hon på den yttersta dagen uppväckes "voce Domini", hvarvid den slutliga domen hålles. Och vid domen uppenbaras också Gehenna och paradiset. Hela denna serie går uppenbart i rent judiska banor. Och därmed öfverensstämmer också, att i omedelbart sammanhang härmed talas om, huru Messias därförut skall upprätta sitt rike och regera i 400 år. Angående detta moment och den i samband därmed införda tanken om den döende Messias, se i det föregående sid. 184 f.

Men denna rent judiska tankekedja, 7: 32—36 efterföljes af ett stycke, 7: 39—44, som i sammanhang därmed har ett betydande intresse. Där ges nämligen en poetisk beskrifning på domens dag sålunda:

Neque solem habet neque lunam neque stellas,
Neque nubem neque tonitruum neque coruscationem,
Neque ventum neque aquam neque aerem,
Neque tenebras neque sero neque mane,
Neque aestatem neque uerem neque aestum,

Neque hiemem neque gelum neque frigus,
Neque grandinem neque pluviam neque ros,
Neque meridiem neque noctem neque ante lucem,
Neque nitorem neque claritatem neque lucem.

Detta angifves af texten vara en beskrifning på domens dag: "Et fiet dies iudicii huiusmodi"[1]. Och beskrifningen på denna domens dag är en naturbeskrifning. Denna utförliga uppräkning af allehanda naturfenomen, som "på den dagen" skola inträffa, såsom frånvaron af åska, blixt, snö etc., är egendomlig därför, att den ingenting nämner om domens etiska och religiösa betydelse. Den judiska tanken är föga böjd för rena naturbeskrifningar, och domens betydelse i fråga om tillvarons fysiska natursida har nog för judendomen ett *jämförelsevis* underordnadt intresse i jämförelse med dess etiska betydelse. Från denna synpunkt är utförligheten i denna objektiva naturskildring 7: 33 f. påfallande, nämligen i jämförelse med frånvaron af de moment i domen, som väl legat närmast till hands för judisk tankegång. Den minutiösa beskrifningen på de förändringar i den fysiska världen, som domen skall föra med sig, afslutas i korthet med orden: "denna dagen skall hafva glans af den Högstes härlighet, hvarvid alla skola börja se det, som är åt dem förutbestämdt. Denna dag varar en årsvecka. Detta är min dom och dess ordning", 7: 42—43. Den verkliga domsbetydelsen af den dagen ligger sålunda antydt endast däri, att "de skola börja se det, som är åt dem förutbestämdt". För detta styckes författare har sålunda domens betydelse legat i den därmed följande förändringen i naturförloppet eller i världsförloppet. Den nuvarande naturen skall förändras till en öfverjordisk natur. Och denna förändring innebär naturens återgång till sitt förutvarande tillstånd,

[1] Enligt armeniska texten.

hvilket framgår af den likartade beskrifning, som Esra lämnar på naturens tillstånd i begynnelsen, "initium terreni orbis", 6: 1 f. Världens *begynnelse*tider beskrifvas kap. 6: 2 bl. a. sålunda:

"Antequam sonarent voces tonitruum, et antequam splenderent nitores coruscuum" etc.

Äfven världens *slut* får en likartad beskrifning kap. 7: 40: "Neque nubem, neque tonitruum, neque coruscationem" etc. Denna parallelisering ger alltså åt domen den betydelsen, att världen då återvänder till sitt eviga ursprung eller till sin förutvarande härlighet. Och det är under dessa förhållanden förklarligt, att domens etiska moment får en underordnad plats.

Hela denna tankegång är emellertid metafysisk, d. v. s. den ser den fysiska tillvaron från metafysisk synpunkt. Men detta är icke judendom. För denna skulle domen ha betydt det religiösa rättfärdighetskrafvets utjämnande, således en verklig dom öfver syndarna och belöning åt de rättfärdiga. Men hela detta viktiga moment undanskjutes, så att människorna då skola "börja se det, som är åt dem förutbestämdt". Och i de orden ligger ju icke ens en antydan om en verklig dom, som är betingad af deras etiskt-religiösa beskaffenhet. Ty om människorna på domens dag få se det, som är åt dem förutbestämdt, "videre quae anteposita sunt", så kan ju detta visserligen tänkas bero på denna deras olika beskaffenhet, men det kan ju också vara bestämdt af evighet hos Gud, ty "facta sunt haec per me et non per alium", 6: 6. Om beskaffenheten af dessa ting, "quae anteposita sunt", bero på Guds förutbestämmelse eller på människans bruk af sin frihet, därom säger i själfva verket texten 7: 42 ingenting. Och detta kan t. o. m. utsträckas ända därhän, att det öfverhufvud icke ens nämnes i texten, huruvida det existerar någon skillnad mellan rättfär-

diga eller orättfärdiga. Det står visserligen, att människorna skola begynna se, hvad som är dem förutbestämdt, men det säges icke, huruvida denna förutbestämda lott är olika för rättfärdiga och orättfärdiga, eller om den är lika för alla. I senare fallet få de ju skåda den eviga tillvaro, mot hvilken människosläktet går i likhet med hela kosmos. Detta sker då med metafysisk nödvändighet, och tanken går då tillbaka till det hellenska begreppet ἀνάγκη, ehuru i form af judisk monotheism. Och ordalydelsen syftar mera åt detta håll än åt det specifikt judiska domsbegreppet. Stället 7: 39—44 beskrifver ju uttryckligen domens dag: "Hoc est iudicium meum et constitutio eius", v. 44. Och denna beskrifning mynnar ju ut dels däri, att den fysiska tillvaron skall förvandlas i en metafysisk härlighet, dels ock däri, att människosläktet skall få se sin lott, "quae anteposita sunt". Och den ofvan antydda paralleliseringen mellan denna beskrifning på domens dag och den liknande på världens begynnelsetider, kap. 6: 2 f., synes ge vid handen, att den förstnämnda anger, huru världen, inklusive människosläktet, vänder tillbaka till sitt ursprungliga tillstånd i den preexistenta tillvaron. Och härmed öfverensstämmer också, att 7: 39 öfver hufvud icke i sin domsbeskrifning inlägger det moment, som för judisk tankegång är det primära, nämligen den på etiskt-religiös rättfärdighet beroende lönen och straffet. Med andra ord: detta ställe är i verkligheten icke en beskrifning på den yttersta domen i vanlig judisk mening, utan en metafysisk framställning af kosmos' och människovärldens återvändande till sin preexistenta, eviga tillvaro. Domens dag är sålunda för Esra på detta ställe icke en uppenbarelse af Guds rättfärdighet på den rättfärdiga eller den orättfärdiga världen, utan den har den kosmologiska betydelsen af världsförloppets uppgående i den nya äonen, alltså samma tanke, som Esra själf uttrycker på annat ställe med dessa ord: Domens dag är

denna världens ände och den kommande, eviga världens begynnelse, "dies iudicii erit finis temporis huius et initium futuri immortalis temporis", 7: 113.

Nu står emellertid ett annat uttryck i domsbeskrifningen 7: 39—44, nämligen att den dagen skall vara en årsvecka, "spatium habebit sicut ebdomados annorum",[1] v. 43. Denna årsvecka har sin motsvarighet i den förut behandlade sjudagarsperiod, som möter oss 7: 80 f., 101. Och denna sjufaldiga pina och glädje är ju ett mellantillstånd, som slutar med själarnas inställande inför Gud, men det slutar icke direkt med en dom i judisk mening. Den hellenistiska tankegång, som ligger till grund för beskrifningen af den sjufaldiga glädjen och pinan, kunde icke direkt förenas med den judiska uppståndelseföreställningen. Därför kom mellantillståndet att sluta med "visio Dei", likasom det börjat med "adoratio Dei", men uppståndelsen och den yttersta domen ha bortfallit. På samma sätt finnes i domsbeskrifningen 7: 39 f. en antydan om ett mellantillstånd, nämligen i orden: "spatium habebit sicut ebdomados annorum"; mellantillståndet varar under en sjudagarsperiod. Likasom detta mellantillstånd 7: 78 börjar med "adoratio Dei", så börjar det äfven i motsvarande ställe 7: 42 med "splendor claritatis Altissimi". Och frågar man vid 7: 42, på hvad sätt mellantillståndet skall sluta efter årsveckans slut, så har texten intet svar att gifva; den säger endast: "hoc est iudicium meum et constitutio eius". Men häri ligger, att det icke tänkes sluta med uppståndelsen och den yttersta domen, utan sannolikt med samma "splendor claritatis Altissimi". Parallelen är sålunda tydlig med sjudagarsperioden i 7: 78 f., hvilken slutar med skådandet af Gud, utan någon uppståndelse eller yttersta dom, "festinant videre vultum Dei". Och det är

[1] Syr. och arab.[I]: en årsvecka. Etiop.: sju år. Arab.[II]: sjuttio år. Armen. saknar detta moment.

skäl att lägga märke till, hurusom mellantillståndets slut angifves med en viss osäkerhet. Och denna är förklarlig, därför att från hellenistisk ståndpunkt bortföll den judiska uppståndelse- och domsföreställningen. På samma sätt har ju äfven den judiska hellenismen i Alexandria, eller i allmänhet den utom-palestinensiska, icke haft användning för densamma. Från denna synpunkt blifva sålunda dessa Esraställen begripliga och fullt följdriktiga.

Denna parallelisering torde ha uppvisat, att vi på båda ställena ha en jämförelsevis enhetlig hellenistisk tankegång.

I sammanhang härmed erinras om, att den i 7: 39 gifna framställningen om en årsvecka sammanhänger med 7: 30. I förra fallet gäller mellantillståndet individerna, men i senare fallet är det af kosmologisk art: "Convertetur saeculum in antiquum silentium diebus septem, sicut in prioribus initiis". Båda tänkas väl såsom paralleler, ehuru sammanhanget är oklart. —

I Esras eskatologiska föreställningar ingår äfven, kap. 5: 1 f., att omfattande förändringar skola ske inom naturvärlden, såsom förebud till ändens tid. Solen skall lysa om natten, och månen om dagen, blommorna skola drypa af blod, och stenarna skola skria. Fåglarna fly. Döda hafvet frambringar fiskar, och ropar om natten med en stämma, som alla förnimma, men endast få förstå. Denna omstörtning i naturens rike motsvaras af något liknande inom människovärlden. Förnuftet och visheten fly bort till sina kamrar, "intellectus separabitur in promptuarium suum", 5: 9. Orättfärdigheten och tygellösheten förökas på jorden, "multiplicabitur iniusticia et incontinencia super terram". I denna allmänna upplösning af den kosmiska och religiösa världsordningen, skall, 5: 6, den komma till herraväldet, "hvilken jordens bebyggare icke vänta"

(enligt Gunkels öfversättning). På frågan, hvad härmed åsyftas, svara kommentatorerna enstämmigt, att orden gälla *Antikrist*[1]. Riktigheten häraf må betviflas:

Latinska texten lyder: "Regnabit quem non sperant, qui inhabitant super terram". Det förefaller vara en nog så djärf slutsats att på dessa obestämda ord bygga en teori, att Esra i sitt eskatologiska schema har plats för Antikrist, då han eljest tiger därom. Och det är en egendomlig formulering, med hvilken han införes: Antikrist är den, "quem non sperant", eller den, "på hvilken icke många hoppas" (syr. texten) eller den, "som icke många hafva förmodat" (etiop. texten). Det kunde ju med ungefär lika rätt sägas, att härmed åsyftas Messias, ty i den allmänna världsoron och förvirringen och modlösheten vid tidernas ända är väl han också en, "quem non sperant" eller en, "på hvilken icke många hoppas". Ty laglösheten och orättfärdigheten skall ju taga öfverhand bland människorna, och under dessa omständigheter ha väl de laglösa och orättfärdiga människorna ingen anledning att hoppas på Messias. Vi mena härmed naturligtvis icke, att uttrycket verkligen åsyftar Messias, men då textens ordalydelse är så obestämd, lär man icke ha rättighet däri inlägga en i religionshistoriskt afseende så vidtgående betydelse, som Gunkel och Charles gjort. Detta blir ännu omöjligare, om man går till de andra texterna. Arab.[I] omtalar nämligen, att "folk skola härska, på hvilka jordens invånare icke hafva hoppats". Det är sålunda icke fråga om en person, Antikrist, utan om hela folk. Armeniska texten läser äfvenledes pluralis: "Et imperabunt,

---

[1] *Gunkel*, anf. arb., s. 359: "Der furchtbare Tyrann der Endzeit, der Antichrist". *Charles*, anf. arb., s. 569: I. e. the Antichrist (the wicked tyrant of the last days). *Bertholet*, anf. arb., s. 441: "Zur jüdischen Antichristerwartung vgl. noch IV Esra 5: 6". *Bousset*, anf. arb., s. 293: "Wenn der Verf. des IV Esra 5: 6 weissagt "regnabit quem non sperant", so meint er das Regiment des Antichrist".

qui miracula faciunt et praevalebunt fabulatores“. Fasthålles Gunkels och Charles åsikt, angifves sålunda personen Antikrist (sing.) vara sådana människor (plur.), som göra mirakel etc. Äfven frånsedt den för kommentatorerna obekväma pluralisformen lär man omöjligt kunna antaga, att Esra lämnat följande beskrifning på Antikrist: Antikrist är en, “qui miracula facit“, och han är en “fabulator“. — Den apokalyptiska litteratur, som känner Antikrist, har annat att förtälja om honom, än en dylik meningslös beskrifning.

På grund häraf torde med säkerhet kunna påstås, att i dessa ord “regnabit, quem non sperant, qui inhabitant super terram“, icke ligger någon som helst antydan om någon Antikrist. Uttrycket innebär allenast, att äfven i de politiska förhållandena skola de mest oväntade omstörtningar äga rum. På samma sätt som naturförloppet blir alldeles omkastadt, så att solen lyser på natten och månen tvärtom på dagen, så skall regeringsmakten tillfalla den härskare (sing.) eller de folk (plur.), som ingen förut har tänkt såsom härskare. Häraf förklaras ju med lätthet de olika texternas omkastning af singularis och pluralis. Den förvånande lätthet, med hvilken kommentatorerna på detta ställe fått fram Antikrist-typen, är väl beroende på deras önskan, att äfven i den judiske Esras tankevärld finna en motsvarighet till den persiske Ahriman (Angra Mainyu). Men i Esras egen text står härom intet. Esra känner nog den skarpa motsatsen mellan de bägge världsåldrarna, men fördärfvet hos “hoc currumptum saeculum“ ligger icke för honom i något metafysiskt X, såsom Ahriman-Beliar-Antikrist, utan i tvenne andra orsaker: dels i tillvarons religiösa skuld (Adam), dels ock i Guds kärleksvilja, som har af evighet förutbestämt allt detta, men dock icke vill att människovärlden skall gå förlorad, “non enim Altissimus voluit hominem disperdi“, 8: 60. På grund af denna sin kärleksvilja har han

tiderna igenom bevarat den, genom hvilken han vill förlossa skapelsen, "ipse est quem conservat Altissimus multis temporibus, qui per semetipsum liberabit creaturam suam", 13: 26. Äfven i den fördärfvade och hopplösa världsåldern ser Esra Guds kärleksvilja.

Hellenismens inflytande på senjudendomen starkare än parsismens.

I det föregående har talats om förhållandet mellan judendomen och hellenismen. Men härvid inställer sig dock frågan, om icke den persiska religionen har lika stor betydelse för judendomens utveckling som hellenismen. Och det är den frågan, som förf. här ville i korthet beröra med särskild hänsyn till nu behandlade källor till senjudendomens historia.

Den af Droysen skapade termen “hellenism“ betecknar utvecklingen efter Alexander d. st. Uttrycket innebär dels att den grekiska odlingen är likasom kärnan i denna utveckling, dels ock, att den specifikt grekiska kulturen utvecklar sig på en bredare basis af icke-grekiska folk. Följden häraf blef en ömsesidig inverkan. Alexanders stora rikstanke var byggd på likställighet mellan folken, åtminstone relativt; och detta kom särskildt till uttryck i fråga om hans förhållande till perserna, hvilka han på mångahanda sätt sökte inorganisera i det nya riket med samma rättigheter som macedonier-greker. Och själf har han väl ock delvis känt sig som arfvinge till de persiska storkonungarna. För grekisk tanke — formulerad af Aristoteles — skulle härskaren öfva hegemoni öfver grekerna, men despoti öfver barbarerna. Men den tanken var för trång för Alexanders världsfamnande syften.

Religionshistoriskt följer af Alexanders politik en assimilation mellan allehanda religionsformer. Och hellenismen är i detta afseende icke enhetlig, utan utgör en brokig blandning af gre-

kiska, babyloniska, persiska och egyptiska element. Men trots denna mångfald är det grekiska inslaget omisskänneligt. Den grekiska kulturen tog primatet med den starkares rätt.

Redan häraf följer, att de främmande religionselement, som otvifvelaktigt kunna konstateras inom senjudendomen, näppeligen kunna, såsom *Bousset* menar, rubriceras såsom enbart persiska. Å andra sidan talar sannolikheten för, att den hellenism, som vi i det föregående ansett oss kunna konstatera på Palestinas mark, innehållit åtskilliga persiska element. Och då denna fråga nu beröres, fästes särskildt afseende vid Boussets uppfattning.

Härvid må till en början påpekas, att B. vid sitt försök att urgera det persiska inflytandet på judendomen, tecknar[1] denna senare med drag, som äro öfverdrifna. Senjudendomens grundkarakter är, enligt B., "epigonenhaft und unschöpferisch". Det felas originella andar. Äfven Danielsboken innehåller intet nytt, utan innehåller i många stycken "nur bereits Gangbares". De nya sanningarna äro icke resultat af personlig lifserfarenhet. Den nya tron är "Buchweisheit". Judendomens tankevärld är icke enhetlig, utan den är förvirrad. Den är nya flikar på en gammal klädnad. På grund häraf drar B. den slutsatsen, att främmande inflytelser på judendomens inre utveckling måste antagas (sid. 541—2). Efter en granskning af de religioner, som därvid kunna ifrågakomma, nämligen den assyrisk-babyloniska, den eransk-zarathustriska, den grekiska och den egyptiska, stannar han särskildt vid den eranska, där han i detalj uppvisar likheter.

Denna teckning af judendomen, hvarifrån han utgår, är emellertid icke rättvis. Det är sant, att densamma företer många förvirrade och oenhetliga drag. Och detta är ju helt

---

[1] *Bousset*, anf. arb., sid, 540 f.

naturligt i den oerhörda omkastning af folk och religioner, som följde efter Alexander. Men judendomen har äfven en egenartad lång utvecklingshistoria bakom sig, och det judiska folket var ingalunda sinnadt till någon kosmopolitisk självfuppgifvelse. Och dess religiösa egenart var så betydande, att denna icke kunde utan vidare uppoffras för upptagande af allehanda främmande element. Äfven i apokalyptikens virrvarr är det dock en religiös självständighet, som talar. Det förefaller alldeles onaturligt, att rubricera Henok och Esra såsom "Buchweisheit", då det tvärtom ur deras arbeten lyser fram en personligt genomlefvad religiös erfarenhet. Boussets karakteristik passar onekligen in på vissa former af judendomen, men är såsom generell beskrifning på densamma missvisande. Om man erkänner, att inom judendomen säkerligen föreligga många främmande element, så bör detta ses, icke, som B. gör, mot bakgrunden af en judendomens självfuppgifvelse inför det nya, utan tvärtom från synpunkten af dess förmåga att under de många främmande inflytelserna bevara och häfda sin självständiga position. Denna synpunkt ställer därför problemet om judendomens beroende af främmande religionselement i en annan dager, än som sker hos Bousset.

Den kulturvärld, som möter judendomen under här behandlade period, är icke den persiska, utan den hellenistiska. Men då den hellenistiska kulturen i sig upptagit allehanda orientaliska religionsformer, kom den persiska religionen att bli ett moment af stor betydelse inom densamma, därför att den persiska religionen ägde en inre styrka, som betingade och förklarade dess framgång, något som särskildt framträdde i den oerhörda betydelse, som den persiska religionens rotskott, Mithrakulten, fick under romerska kejsartiden. Om sålunda dessa persiska religionselement hade en icke ringa betydelse inom hellenismen, så följer häraf möjligheten, att senjudendomen

upptagit åtskilliga af dessa persiska element. Men detta har skett under förmedling af den hellenistiska kulturen, som i sig innehöll dessa persiska element. Nu blir det en alltför trång synpunkt att ställa problemet så, att man som Bousset söker uppvisa öfverensstämmelserna mellan senjudendom och parsism. Den senare är ju vid här behandlade tidsperiod ett moment i en större enhet, nämligen hellenismen. Så länge det persiska riket var den afgörande faktorn i Väst-Asien, har naturligtvis dess betydelse för Israel-judendomen varit mycket vidtgående. Och för denna äldre period är det en riktig problemställning att fråga efter förhållandet mellan den persiska och judiska religionen. Men under här behandlade tid var perserriket fallet, och dess kultur hade ingått i den hellenistiska ramen. Därför blir det för denna senare tid en ensidig problemställning att fråga efter förhållandet mellan den judiska och persiska religionen, då det rätteligen är fråga om förhållandet mellan den judiska och hellenistiska kulturvärlden, resp. deras religionsformer. Men med ofvanstående följer erkännandet, att den persiska religionen kan ha lämnat åtskilliga bidrag till judendomens utveckling, ehuru denna synpunkt icke han anses vara den i religionshistoriskt afseende afgörande. Judendomen är oenhetlig, såsom Bousset med rätta konstaterar, men möjligheten att finna förklaringen till denna dess karakter torde näppeligen ligga i enskilda paralleler till den persiska religionen, utan i dess sammanhang med och eventuellt beroende af den tidens afgörande kulturmakt, som var den hellenistiska. Det är på sådant sätt, man torde vinna de stora och klara linjerna i fråga om senjudendomens religiösa utveckling.

Då hellenismen består af mångahanda olika element i en synkretistisk blandning, ehuru med det grekiska inslaget såsom det sammanhållande bandet, är det icke något förvånande,

att äfven i judendomens utveckling kunna uppvisas dylika främmande element. Så har tydligen den assyrisk-babyloniska kulturvärlden lämnat bidrag till judendomens världsbild. Särskildt i fråga om Henok borde en specialundersökning ådagalägga, i hvad mån hans astronomiska läror etc. härledas från babyloniskt eller rent grekiskt håll. Säkerligen ha båda dessa kulturmakter varit af en viss betydelse. Henoks omnämnande af "sirener" kap. 19: 2[1], och (det platonska) världsåret 18: 16 m. fl. drag peka på grekiskt inflytande. Å andra sidan är väl den astrologiska fatalismen, antagandet af bestämda världsperioder m. m. af babyloniskt ursprung. Denna uppgift antydes här, ehuru den nu icke kunnat upptagas till behandling, på grund af den begränsning, som problemet här fått. Den egyptiska religionens betydelse för judendomens utveckling torde näppeligen få anslås allt för högt. Sammalunda torde väl vara förhållandet med den på egyptisk mark uppvuxna form af hellenistisk spekulation, som brukar sammanfattas såsom "hermetism"[2].

Vid dylika undersökningar bör emellertid fasthållas, att judendomen icke kan antagas utan vidare ha varit benägen att utan osjälfständigt dessa främmande element. Judendomen är till sin kulturella och religiösa utveckling i besittning af en betydande självständighet, hvarför främmande element visserligen kunde upptagas, men endast så långt de öfverensstämde med dess egenart. Denna judendomens självständighet framgår särskildt af dess förhållande till den persiska uppståndelseläran. Judendomens uppfattning af denna punkt kan utan svårighet förklaras såsom en inre organisk utveckling af israelitiskt-judiska premisser, ehuru historiska

[1] Angående denna osäkra text se komm.

[2] För kännedomen om denna hänvisas till de nya undersökningarna af *Reitzenstein.*

förhållanden göra sannolikt, att läran utvecklats genom beröringen med perserna. "Der persische Einfluss kann sich doch im ganzen Zusammenhang der apokalyptischen Anschauung bethätigt und mit dazu beigetragen haben, dass die Entwicklung der Auferstehungslehre *beschleunigt* wurde"[1]. Men judendomen omformar denna lära eller upptar af densamma endast de moment, som öfverensstämde med dess "besoin vital de religion et de moralité[2]". Detta judendomens förhållande till persiska religionen i fråga om uppståndelseläran faller hufvudsakligen inom en tid, som föregår nu behandlade period, men är typiskt för judendomens religiösa själfständighetskänsla. Samma kan då antagas vara förhållandet äfven med den period, som begränsas af Henok och Esra. Och därvid torde man kunna påstå, att den persiska religionen icke kan vara en tillräcklig religionshistorisk förklaring till judendomens utveckling under denna tid, ehuru af det ofvan sagda framgår att enskilda moment kunna ha influerat. Några särskilda punkter må här behandlas.

Bousset stöder sin teori om sambandet mellan senjudendomen och den persiska religionen bl. a. genom påvisande af den starka dualism, som finnes hos dessa båda. "In beiden Religionen ist eine Tendenz zum Dualismus vorhanden, steht das Reich Gottes, Ahura-Mazdas, dem des Teufels, Angra-Mainyus, gegenüber"[3]. Och det är otvifvelaktigt riktigt, att en dualism verkligen finnes. Uttrycket kunde skärpas därhän, att det är icke endast "eine Tendenz zum Dualismus", utan en fullt genomförd dualism. I fråga om senjudendomen torde den föregående utredningen tillräckligt ha ådagalagt detta. Men att denna dualism är af samma art som den

---

[1] *Stave*, Parsismus, etc. 1898, s. 173.
[2] *Söderblom*, La vie future, etc. 1901, s. 318.
[3] *Bousset*, anf. arb., s. 549.

persiska, så som Bousset menar, vill förf. på det lifligaste bestrida. Ty B. karakteriserar ju själf denna dualism såsom en motsats mellan Ahura-Mazdas och Angra-Mainyus riken. Och det är just denna dualism, som *icke* finnes inom här behandlade källor från senjudendomen[1]. Hela tillvaron behärskas enligt persisk uppfattning af "de båda andar, som voro till såsom tvillingar och hvar och en för sig"; världsförloppet blir en pågående strid mellan dessa båda andemakter. Men jämföres nu härmed den judiske Esra, så blir olikheten påtaglig. Enligt Esra kap. 3 har ju döden kommit in i världen såsom ett Guds straff för den mänskliga viljans öfverträdande af budet. Men enligt persisk uppfattning är döden en skapelse af den onda andemakten. Ty de båda tvillingarna skapade lifvet och döden. Och i nämnda kap. inför icke Esra i sin skapelseberättelse någon djäfvulstyp, lika litet som på andra ställen. Om således motsatsen mellan Ahura-Mazda och Angra-Mainyu är för persisk religion väsentlig, men just detta drag saknas i Esras dualism, så faller ju parelleliseringen sönder på denna punkt. Den dualism, som finnes hos Esra är motsatsen mellan de båda tillvarelseformerna, denna världsåldern och den tillkommande världsåldern. Dess likhet med den persiska dualismen blir ju allenast den formella, att en dualism finnes hos båda, hvilket ju i och för sig ingen lär bestrida. Esras kosmologiska dualism har istället klara beröringspunkter med den grekiska uppfattningen af den närvarande världen såsom en skugga eller afbild af den eviga idévärlden. Denna, i förhållande till den persiska läran mera abstrakta världsuppfattning har blifvit upptagen af Esra, ehuru han öfverfört Platons metafysiska dualism till det religiösa

---

[1] Detta under uttryckligt betonande af, att problemet här allenast behandlas med hänsyn till förut analyserade källor, således Henok och Esra.

området. Esras dualistiska grundåskådning är Platons ontologi i religiös form. Äfven häri visar sig dock en viss självständighet. Esra har, ehuru under mångahanda inre motsägelser försökt att upptaga hellenismens djupaste tankar på sådant sätt, att de kunde förenas med judisk religiositet.

Bousset söker vidare styrka sitt påstående om senjudendomens beroende af persiska inflytelser genom att påvisa, hurusom "in beiden finden sich merkwürdige Übereinstimmungen in ihren Spekulationen über Gott und göttliche Wesenheiten (Hypostasen = Ameshas Spentas), in beiden tritt das Opfer und der Kult vor dem Ritus und dem Zeremonialwesen zurück, beide Religionen kann man als Religionen der Observanz (des Gesetzes) characterisieren"[1].

Ser man på den senjudiska utvecklingen i stort, kan påståendet ha ett visst fog för sig. Ty ju mer Guds väsen fattades transscendent, dess mer kom spekulationen att inrikta sig på allehanda mellanväsen mellan Gud och skapelsen. Denna spekulation om Memra och Schechina är visserligen karakteristisk för vissa former af judendomen. Den jämförelsevis senare rabbinismen omhuldade dylika föreställningar, men de äro i stort sedt främmande för den del af judendomen, som bär Henoks och Esras namn. Och det är särskildt ett egendomligt förhållande, att diasporajudendomen är mera hemmastadd på detta område än Henok och Esra. Sap. Sal. 18: 15 läses: "Då sprang ditt allsmäktiga ord ned från himmelen från konungatronen, så som en modig krigare midt in i det land, som var vigdt åt fördärfvet". I ett dylikt yttrande kan med skäl inläggas hypostasbegreppet. Men dylika hypostaseringar förekomma icke hos Esra, åtminstone icke i så utförd form. Väl läses hos denne, att skapelsen har skett genom ordet, 6: 38, men däri kan omöjligen inläggas någon hy-

[1] *Bousset,* anf. arb., s. 549.

postasering, som skulle öfverensstämma med persiska Ameshas Spentas. Väl är det sant, att både Henok och Esra personifiera visheten, men denna i sig själf dunkla tankekedja kan likaväl vara grekisk eller rent judisk som persisk. I hvarje fall är det egendomligt, att den af grekiskt tänkande starkt berörda Sap. Sal. har en mera utförd hypostasspekulation än den palestinensiska Henok och Esra. Den alexandrinska judendomen torde visserligen ha känt den persiska hypostasspekulationen. Särskildt torde detta gälla om Philo, (enligt de paralleler mellan denne och liknande tankar i de persiska Gathas, som Darmesteter uppvisat). Men detta behöfver ju icke bevisa annat än att Philo från sin grekiska grundståndpunkt kunde upptaga persiska element, som öfverensstämde med hans åskådning. Dessutom torde det icke behöfvas bevis för det påståendet, att Ameshas Spentas i den persiska världsåskådningen intogo en helt annan plats än det judiska Memra och Schechina, för att icke tala om den mera obestämda "visheten" i Prov., Henok och Esra.

Om således hypostasspekulationerna icke kunna anses gifva tillräckliga paralleler mellan judendom och persisk religion, blir öfverensstämmelsen knappast större på den andra punkt, där Bousset ansett sig kunna konstatera judendomens beroende af persiskt inflytande. En karakteristik af båda dessa såsom observansreligioner innehåller utan tvifvel mycket berättigadt. Men omdömet är för mycket generaliseradt. Judendomen är icke något enhetligt begrepp, utan har i sig rymt mångahanda olika riktningar. Fattas den exklusiva fariseismen såsom typisk för all senjudendom, så vore denna parallelisering riktig. Men därbredvid har judendomen att uppvisa särdeles lagfria riktningar. Den apokalyptiska riktningen hos Henok och Esra, hvilkens betydelse under ifrågavarande period måhända varit lika stor som fariseismens, är icke någon observansreligion i

sträng mening. Särskildt torde detta framgå i fråga om Henok genom analysen af denna bok. Esra står närmare thora än Henok, men äfven hans åskådning kan under inga omständigheter jämställas med fariseisk thora-observans. Beviset härför torde vara gifvet i den föregående analysen.

I fråga om senjudendomens religiösa begreppsvärld ligger det betydande svårigheter i dess Messiastyp eller Messiastyper. Ett persiskt inflytande i enskilda drag kan vara tänkbart. Den persiske Saoshyant uppträder med åtskilliga medhjälpare. Som parallel härtill påpekar Bousset[1], att IV Esra 6: 26 "ebenfalls mehrere Vorläufer kennt". Stället lyder: "Då skola de människor synas[2], som förut blifvit bortryckta, och som icke hafva smakat döden från sin födelse". Men här bör anmärkas, att sammanhanget endast talar om de tecken, som skola föregå den yttersta tiden och änden. Dessa människor, som då skola synas, äro således ställda i ett visst sammanhang med världens slut, men däremot icke med Messias. Ty detta ställe anger icke, hvilken plats Messias skall intaga vid världsslutet, och nämner icke ens, huruvida Messias då skall uppträda. Men häraf följer, att 6: 26 icke kan användas som parallel till persiska föreställningar, såsom Bousset gör. Med mera skäl skulle man kunna åberopa 7: 28: "Revelabitur filius meus Messias (syr. texten) cum his qui cum eo" etc. Jfr ock 14: 9. Dock äro liknande uttryck så allmänt hållna, att de icke kunna direkt innebära bevis för persiskt inflytande, äfven om ett sådant ju icke kan vara alldeles uteslutet på enstaka punkter i Messiastraditionen[3].

---

[1] Anf. arb. s. 267.

[2] Enligt Gunkels konjektur, se komm.

[3] Saoshyant är förbunden med sjön Kasava. På samma sätt uppstiger Messias enligt en tradition hos Esra ur hafvets djup, "e corde maris". Parallelen kan tänkas, ehuru den är rätt långsökt. Jfr förf:s förklaring af detta uttryck, sid. 177.

Men den persiske Saoshyant (inclusive hans i en senare tradition förekommande dubbelgångare[1]) har drag, som icke kunna förklara judendomens Messiastyp. Saoshyant skall vid sitt uppträdande åstadkomma en världsförnyelse (Avesta: frashokereti), hvilken närmast består i de dödas uppståndelse. Vid människans död ha kropp och själ blifvit skilda åt. Kroppen återvänder till jorden i dess olika element, benen till marken, blodet till vattnet o. s. v. Men själen har att genomgå en resa antingen till himmelen eller helvetet. Efter tre dagars uppehåll vid den döda kroppen, får själen vandra på Cinvatbryggan, följd av onda eller goda andar. Saoshyants verk är att förena själen med kroppen, d. v. s. att uppväcka de döda, först Gayômard, urmänniskan, därefter det första människoparet, Mâshya och Mâshyâi, samt därefter den öfriga mänskligheten.

Saoshyant skall sålunda uppväcka de döda. Vill man bevisa, att den senjudiska utvecklingen är beroende af persiskt inflytande, så har man gifvetvis skyldighet att uppvisa parallelen mellan den judiska Messiasföreställningen och motsvarande inom den persiska religionen. Härvid kan det icke vara nog med en eller annan formell öfverensstämmelse, utan parallelen måste hålla sig till väsentliga drag inom båda religionernas Messiasföreställning. Och i fråga om här behandlade källor, nämligen Henok och Esra, synes en sådan parallel omöjlig att genomföra. Till bevis härför behöfver allenast jämställas med hvarandra: å ena sidan här ofvan refererade persiska föreställning om Saoshyant såsom de dödas uppväckare, å andra sidan den Messiastyp, som Esra tecknat i kap. 7: 26 f: Messias skall uppenbara sig under 400 år, och efter dessa år skall han dö jämte alla människor, hvarefter

[1] Se *Söderblom,* anf. arb., s. 251 f.

urtidens tystnad, "antiquum silentium", skall hvila öfver jorden i sju dagar, och därefter skall uppståndelsen och domen ske, utan att Messias ställes i något sammanhang med uppståndelsen. Hvar finnas där parallelerna mellan den persiske Messias såsom de dödas uppväckare och den judiske Messias? Hvar finnas parallelerna mellan den persiske Messias såsom demonernas besegrare och den judiske Messias, paralleler nämligen i så klar och utförd form, att de kunna uppvisa den persiska religionens primärinflytande på här behandlade skede af senjudendomens utveckling? Så vidt förf. förstår, är det väl snarare så, att de drag, som äro väsentliga för den persiske Messias, saknas hos den judiske, och de drag, som äro väsentliga för den judiske Messias, saknas hos den persiske.

Den senjudiska Messiastypen är, såsom allmänt erkännes, mycket komplicerad. Men är senjudendomen beroende på persiskt inflytande, så måste detta kunna bevisas genom en religionshistoriskt tillfredsställande förklaring till denna judiska Messiasföreställning. Och den förklaringen har Bousset icke kunnat lämna, utan tvärtom måst erkänna det oförklarliga i denna föreställning.

Däremot har den föregående analysen af Henok och Esra sökt från andra förutsättningar lämna en sådan förklaring, där de enskilda momenten i den judiska Messiastypen organiskt foga sig till hvarandra i en religionshistoriskt tillfredsställande ordning. Och dessa till synes motstridiga och hvarandra upphäfvande moment äro uppvisade såsom nödvändiga och fullt följdriktiga konsekvenser af den religionshistoriska situation, som uppkommit genom motsättningen, resp. assimilationen, mellan judendom och hellenism. Om således den föregående analysen af Henoks och Esras Messiastyp har kunnat uppvisa de stridiga momentens nödvändighet och inre sammanhang, så måste den här gifna problemställningen vara riktig.

Hufvudbeviset mot Boussets grepp på detta religionshistoriska problem är sålunda gifvet förnämligast genom en *positiv* framställning. Är nämligen förf:s på analys grundade positiva framställning riktig, så måste den Boussetska problemställningen vara oriktig.

Detta gäller gifvetvis icke allenast om Messiasföreställningen utan äfven om Henoks och Esras religiösa tankevärld i stort sedt.

Härvid betonas emellertid uttryckligen, att denna problemställning endast gäller senjudendomen, således i allmänhet tiden efter år 200 f. Kr. I fråga om judendomen före denna tid står problemet annorlunda. —

Den analys, som här blifvit försökt från synpunkten af angifna problemställning, behöfver ytterligare fullföljas genom undersökning af öfrig, inom detta område fallande litteratur. Först därefter kunna konsekvenserna dragas ifråga om urkristendomens historia.

PRIS 5 KR.

UPPSALA 1915
K. W. APPELBERGS
BOKTRYCKERI